

Revista
**Estudios
Sociales**



Investigación social
que hace historia

151

**HISPANIOLA TRANSNACIONAL:
POR UN PASADO Y UN FUTURO COMÚN**

Graham Nessler
Quisqueya Lora H.
Elizabeth Christine Russ, Ph.D
April J. Mayes



Esta es una publicación del Centro Bonó:
Espacio de Acción y Reflexión

Año 41, Vol. XL
Número 151
Octubre - Diciembre 2009

Publicación trimestral, registrada
en la Secretaría de Estado de Interior
y Policía con el número 5234,
el 4 de abril de 1968.

Fundador: José Luis Alemán, S.J.

Director: Pablo Mella, S.J.

Consejo de Redacción:

Carolina Acuña
Pedro Castellanos
Olaya Dotel
Raymundo González
Pavel Isa Contreras
Ignacio Lasaga, S.J.
Jefrey Lizardo
Ayacx Mercedes
Juan Miguel Pérez
Graziella Scudu
Ramón Tejada Holguín
Jenny Torres Gómez

Redacción/Administración:

Calle Josefa Brea, No. 65, Mejoramiento Social,
Santo Domingo, República Dominicana

Teléfonos: 809 682-4448 / 809 689-2230 **Fax:** 809 685-0120

Email: e.sociales@codetel.net.do

Distribución:

Santo Domingo:
Librería Mateca
Librería Paulinas

Santiago:

Librería Paulinas

Suscripción anual*

América Latina y el Caribe	US\$30.00
Estados Unidos	US\$40.00
Otros países	€40.00
República Dominicana	RD\$500.00

*Incluye envío por correo ordinario

Número suelto

Extranjero	US\$10.00
República Dominicana	RD\$150.00

Las opiniones expresadas en los artículos e investigaciones que publicamos son de la responsabilidad del autor que los firma.

Los artículos son registrados por: ABC POL SCI (Advance Bibliography of Contents: Political Science and Government); Revista Latinoamericana de Bibliografía; Bibliografía Teológica comentada del área iberoamericana; Hispanic American Periodical Index y Latindex.

Diseño gráfico y diagramación: Elvis González Comprés

Impresión: Editora Búho, 809 686-2241

Editorial

Hispaniola Transnacional: Por un pasado y un futuro común

5

Contenido

Graham Nessler

Arrancar el árbol de la libertad: una interpretación de la era de Toussaint Louverture en Santo Domingo, 1801-1802

11

Como el jefe de la colonia francesa de Saint-Domingue durante los años 1798-1802, Toussaint trató de mantener a la vez la libertad formal y una economía basada en la plantación. Las fuentes demuestran que Toussaint tenía los mismos objetivos en Santo Domingo (la República Dominicana actual). Mientras que el Saint-Domingue francés era en el siglo dieciocho la colonia más rica del mundo con un complejo de plantaciones muy extenso y alrededor de quinientos mil esclavos (en 1789). Santo Domingo en la misma época era muy pobre y contaba con pocas plantaciones. Durante su gobierno en Santo Domingo, Toussaint intentó crear una economía próspera en esta colonia basada en códigos coercitivos de trabajo que ataron los antiguos esclavos dominicanos a las plantaciones.

En este artículo se argumentan dos cosas principales. La primera: las políticas de Toussaint en Santo Domingo fueron motivadas por una definición muy estricta y conservadora de la “libertad” y por la meta central de establecer una economía lucrativa de plantaciones. Y la segunda: Toussaint era solamente uno de muchos líderes dominicanos que trataron de imponer un tal sistema de plantaciones a una población de campesinos que tenían ideas muy diferentes en cuanto a la buena organización social y económica.

Uprooting the liberty tree: an interpretation of the Toussaint Louverture era in Santo Domingo, 1801-1802

As leader of the French Colony of Saint-Domingue from 1798-1802, Toussaint tried to maintain at the same time formal liberty and plantation-based economy. Records show that Toussaint had the same objectives in Santo Domingo (the Dominican Republic today). While French Saint-Domingue in the 18th century was the richest colony in the world with extensive plantations

and around 500,000 slaves (in 1879), Santo Domingo in the same period was very poor and had few plantations. During his administration in Santo Domingo, Toussaint tried to create a prosperous economy in the colony with coercive labor rules that bound former Dominican slaves to plantations.

The article makes two principle arguments. The first: that the policies of Toussaint in Santo Domingo were motivated by a strict and conservative definition of “liberty” and by the central goal of establishing a lucrative plantation economy. The second: that Toussaint was only one of many Dominican leaders who tried to impose such a plantation system on a peasant population with very different ideas about what constituted good social and economic organization.

Quisqueya Lora H.

El Higüey haitiano, 1822 – 1844

33

El espacio de tiempo entre los años 1822 y 1844 tiene una especial importancia en el caso dominicano porque puede ser considerada como una etapa fundacional para la formación del Estado y el proceso de afianzamiento de la identidad dominicana. Fue en estos años en los que surgieron los elementos concretos que dan paso al establecimiento de la República Dominicana. Vista la importancia actual de las relaciones entre República Dominicana y Haití se hace necesario estudiar con mayor profundidad este momento histórico, sobre la base de referencias documentales que permitan desentrañar las claves de la época.

El presente artículo se centra en una pequeña comunidad marginal en el siglo XIX como lo era Higüey, alejada de la dinámica política y económica que emanaban los polos urbanos y de poder ubicados en Puerto Príncipe y Santo Domingo. El distanciamiento geográfico hizo de esta población menos propensa a estar influenciada por los lazos económicos, sociales y culturales con Haití y más vinculada al referente español. Resulta especialmente interesante conocer el impacto de la unificación allí, dado que Higüey según algunos autores tiene rasgos fundamentales de la identidad dominicana.

The Haitians of Higuey, 1822 – 1844

The period between 1822 and 1844 has special significance for Dominicans because it can be considered a foundational time for the formation of the State and the strengthening of a Dominican identity. It was during these years that concrete elements emerged that later led to the establishment of the Dominican Republic. Given the importance of relations between the Dominican Republic and Haiti today, it is necessary to study in greater depth this historic time, using the documented record to uncover the key moments of the era.

The present article is centered around a small, backwater community in the 19th century called Higüey, far away from the political and economic dynamics that emanated from the urban centers of power located in Port-au-Prince and Santo Domingo. Its geographic distance meant the Haitian population of Higüey was less influenced by its economic, social and cultural ties with Haiti and more linked to Spanish culture. It is particularly interesting to know the impact of unification there, given that Higüey, according to some authors, has fundamental characteristics of Dominican identity.

Elizabeth Christine Russ, Ph.D

La representación cambiante de Haití en tres obras tardías de Aída Cartagena Portalatín

55

Este artículo analiza la representación cambiante de Haití en tres obras tardías de Aída Cartagena Portalatín: la novela experimental, *Escalera para Electra* (1970), el “poema documento”, *Yania Tierra* (1981) y la colección de ensayos, *Culturas africanas: rebeldes con causa* (1986). Nunca se ha estudiado la representación de Haití y los haitianos por Cartagena, lo cual no es sorprendente porque Haití no es un tema que se destaca con una insistencia obvia en su obra. Al mismo tiempo, dado su compromiso con luchar por la justicia, su interés en escudriñar la historia de su pueblo y, sobre todo, su fuerte denuncia del racismo, podemos considerar que la misma falta de Haití como objeto de interés en la obra de esta importante escritora dominicana es, de alguna manera, significativa. Además, Haití tampoco está ausente en su obra, aunque su representación es cambiante y sus matices dependen mucho de la manera en que cada texto concibe a la nación dominicana. Más específicamente, existe una relación estrecha entre el registro del nacionalismo del texto y su representación del tema haitiano: cuanto más depende de nociones territoriales y “patrióticas” (en un sentido convencional) de la nación, más negativo resulta el retrato del vecino al oeste.

The changing representation of Haiti in three of Aida Cartagena Portalatín's later works

This article analyzes the changing representation of Haiti in the later works of Aida Cartagena Portalatín: the experimental novel *Escalera para Electra* (1970), the “poem document” *Yania Tierra* (1981), and the collection of essays *Culturas africanas: rebeldes con causa* (1986). Cartagena never studied the representation of Haiti and of Haitians, which isn't surprising given that Haiti is not a theme highlighted with an obvious emphasis in her work. At the same time, given her commitment to fight for justice, her interest in examining the history of her homeland, and above all, her strong denunciation of racism, one could consider the absence of Haiti as an object of interest in the work of this important Dominican writer to be, in some way, significant. Furthermore, Haiti is not absent in her plays, however its representation varies and its nuances are highly dependent on how each text conceives the Dominican nation.

More specifically, there is a close relationship between how nationalism is presented in the text and its representation of the Haitian theme: the more it depends on territorial notions and “patriots” (in the conventional sense) of the nation, the more negative its portrait of the Western neighbor.

April J. Mayes

Ser negro y dominicano es posible: Notas sobre los Ingleses, los Cocolos y el Sancocho Dominicano

69

La experiencia de los cocolos ofrece una excelente oportunidad para entender y contextualizar los cambios dentro del sistema racial en la República Dominicana. Un estudio sobre la transformación de los cocolos de ser un grupo racial a un grupo étnico tendría amplia aplicación a la situación en que se encuentran hoy los haitianos en el país. ¿Cómo y cuándo se convirtieron los cocolos en un grupo que, a pesar de su negritud, fue aceptado como parte del sancocho dominicano?

En este artículo se propone que los cocolos fueron aceptados dentro de la sociedad dominicana no por su cultura en sí, pero porque escaparon—o, fueron rescatados—de su hiper-racialización como negros y considerados dentro del sistema racial como un grupo étnico y no solamente como un grupo racial. Al ser considerados como un grupo étnico, cocolos pudieron agregarse al sancocho dominicano como negros pero no tan negros o negros de clase diferente.

It is possible to be black and Dominican: Notes on the British, Cocolos and Dominican Sancocho

The experience of Cocolos (Immigrants from British-controlled islands in the Caribbean and their descendents) offers an excellent opportunity to understand and contextualize changes within the racial system of the Dominican Republic. A study about the transformation of the Cocolos from a racial group to an ethnic group would have broad application to the situation of Haitians in the country today. How and when did the Cocolos become a group that, despite their blackness, were accepted as part of the Dominican sancocho?

In this article it is proposed that the Cocolos were accepted as part of Dominican society not for their culture necessarily, but because they escaped—or were rescued—from their hyper-racialization as blacks and considered part of the racial system as an ethnic group and not only a racial group. As an ethnic group, Cocolos could integrate into the Dominican sancocho as blacks but were not so black or blacks of a different class.

Editorial

Hispaniola Transnacional: Por un pasado y un futuro común

Hablar de “Hispaniola Transnacional” nos sitúa en un tercer espacio de creación de relaciones entre la comunidad haitiana y dominicana, capaces de romper los confines y barreras promovidos en el tiempo por las élites de ambos países y conservando una cierta autonomía respecto al concepto de nación. Eventos recientes, como el terremoto que azotó a Haití en enero del 2010 y su tipo de respuesta humanitaria, han demostrado, una vez más, que las relaciones transfronterizas que conocemos hoy día se han generado en el curso de la historia. El legado de las realidades sociales, culturales y políticas compartidas por ambos pueblos, ha fundado espacios de diálogo que desafían la cartografía conocida y que existen tanto a nivel virtual como físico, reproduciéndose también en los espacios de la diáspora.

Los movimientos humanos en la isla y más allá, presentan hoy rasgos que podemos definir como novedosos: han cambiado las formas de migrar, los sujetos involucrados, las áreas de procedencia; han incrementado el número de las mujeres y los jóvenes involucrados/as en estos movimientos, quienes, a la vez, se han politizado y también han cambiado los objetivos relacionados con la decisión de emprender esta experiencia. Ciertamente, se ha desmontado el mito de que los/as migrantes llegan a otro país y progresivamente hacen *tabula rasa* de su cultura y saberes, fragmentando los vínculos con su país de origen en nombre de un supuesto asimilacionismo. Como resultado, el aparato teórico-conceptual que analizaban las migraciones y las relaciones entre distintas comunidades en sentido unilateral y -tomando el punto de vista del país receptor- pierde su sentido en la tentativa de representar esta complejidad.

En concreto, desde la isla asistimos, por un lado, a la creación de densas y fluidas relaciones que interconectan a los/as migrantes haitianos/as en la República Dominicana con su contexto de origen, quienes se mantienen comunicados/as, gracias a la difusión de nuevas tecnologías, envían remesas mediante canales en su mayoría informales, viajan constantemente para visitar a sus familiares, facilitados principalmente por la proximidad entre los dos países. De esta manera, se han creado relaciones sociales duraderas entre los que “están aquí”, de quienes, simultánea y virtualmente, podemos afirmar que “están también allá”.

De este modo, los/as migrantes dominicanos/as en Estados Unidos o Europa, a través de prácticas transnacionales que incluyen la proliferación de redes y conservación del mismo estilo de vida e ideología, son capaces de conectar la sociedad de origen y de destino, plasmando identidades múltiples que traspasan los dos contextos nacionales de manera inmediata.

En este número de Estudios Sociales nos ocupamos de indagar, mediante el novedoso paradigma del transnacionalismo, las relaciones entre República Dominicana y Haití. Este número recoge algunas de las ponencias presentadas en el seminario “*Hispaniola Transnacional: por un pasado y un futuro común, caminos convergentes en la experiencia transfronteriza dominico-haitiana*”, organizado, del 3 al 6 de junio del 2010, por el Instituto Filosófico Pedro Francisco Bonó junto con las investigadoras April Mayes y Yolanda Martin. Este seminario abrió un profundo debate académico sobre los espacios de encuentro y diálogo en la isla y en la diáspora, respondiendo a la imperante necesidad de revisar las maneras de indagar las relaciones dominico-haitianas; éstas, hasta hace poco tiempo, se fundamentaban en concepciones unilaterales y binarias, haciendo hincapié en aspectos muy concretos y delimitados.

El “transnacionalismo” se expresa en la tendencia de los movimientos migratorios a construir y reproducir espacios transnacionales, de los cuales se deriva la capacidad misma de los/as migrantes en fundar hogares que podemos definir como no territorializados. Se podría hablar de una nueva cartografía de los espacios sociales, que supera confines impuestos, establecidos y heredados. Es interesante ver cómo los/as migrantes son involucrados/as en relaciones

culturales, políticas y económicas que aportan nuevos significados al espacio y al tiempo, aunque esto no se traduce en políticas migratorias favorables y/o en el cese de medidas represivas.

Sin embargo, los procesos transnacionales no son nuevos; han existido siempre. Han estado presentes en la época precedente a la creación de los Estados-Nación. La globalización sólo los ha intensificado.

Es muy interesante la perspectiva de análisis ofrecida por el historiador estadounidense Graham Nessler. La historia de la isla es revisada a la luz de los eventos de la Revolución Haitiana y de los efectos de las decisiones tomadas por su líder -Toussaint Louverture- en las condiciones de los antiguos esclavos durante la ocupación de Santo Domingo en el 1801. Graham nos describe, con amplios detalles, la polifacética y ambivalente figura del “general negro”, en su intento por conciliar paradójicamente la libertad formal con el sistema económico de plantación, y nos exhorta a no ver este proceso binariamente sino contextualizándolo.

Toussaint Louverture se hacía promotor de la emancipación de la esclavitud en Saint Domingue, pero al mismo tiempo promovía el sistema de plantación en este lado de la isla. Este episodio ha sido clave en la historia de una de las más influyentes revoluciones del mundo moderno, sembrando uno de los gérmenes de la división entre las dos comunidades.

Adelantémonos veinte años a la época de la unificación de la isla por parte de las autoridades haitianas (entre el 1822 y el 1844) y analicemos los efectos de esta coyuntura política en la pequeña comunidad de Higüey. Quisqueya Lora H., con su artículo, nos acompaña en un *excursus* sobre los efectos de la ocupación haitiana en esta comunidad -que era marginal- respecto a las relaciones con Francia, y que era considerada el “pilar de la dominicanidad”. A pesar de esto, Higüey experimentó una transición sin problemas, al aceptar oficiales negros haitianos y al acoger, en el Catálogo del Archivo Real, cambios en el lenguaje con la desaparición de referencias al color y la raza. En ese momento “todos éramos haitianos”, decía Blas Jiménez, citado por Lora.

Más tarde, el aglutinante socio-político para la creación de la nación dominicana será el propio temor de ser englobados en la “República Negra”, difundido por las élites dominicanas que se hacían portavoz del mito de la descendencia hispánica. El prejuicio anti-haitiano que surge en esta época se alimentaba de estos episodios.

Haití se coloca, de esta manera, en el corazón del nacionalismo dominicano como una amenaza. El artículo de Elizabeth Christine Russ nos describe este punto analizando las visiones respecto de Haití en la obra de la escritora dominicana más importante del siglo XX, Aida Cartagena Portalatín. Ella vislumbra que el retrato del vecino al oeste, propuesto por la escritora, resulta más negativo cuanto más depende de nociones territoriales y “patrióticas” de la nación. Sus tonos cambian dependiendo de la manera en que se concibe la nación dominicana. *Obras* como “*Yania Tierra*”, se centran exclusivamente en la nación dominicana, definida como un territorio continuamente violado por poderes extranjeros. En contraste, “*Culturas africanas*”, logra generar una definición más amplia de la nación, reflejando un sentido de comunidad insular que deriva de un pasado en común, concentrado en las luchas africanas, haitianas y dominicanas por la independencia política.

Por último, la investigadora de Pomona College -Abril Mayes- nos ofrecen un interesante artículo sobre la dominicanidad y su intrínseco anti-haitianismo, analizando la experiencia de los Afro-Antillanos, conocidos despectivamente como “*cocolos*”, y su integración al “sancocho” dominicano. La aceptación en la sociedad dominicana de los Afro-Antillanos, contrariamente al rechazo hacia los Haitianos, se debe primero a que los dominicanos ya tenían su “otro”, o sea los haitianos, lo que les permitió constituir su nación; y los *cocolos* -al no llevar la misma carga histórica- por ser inglés-hablantes y tener una relación con el imperio británico, dejaron de ser vistos no solamente como grupo racial sino también como grupo étnico, permitiendo, de esta manera, a los dominicanos mostrarse como un pueblo negro “desplazando lo negro otra vez en el cuerpo del otro pueblo” sin sufrir una “negrificación”.

Los artículos que componen este número de Estudios Sociales nos regalan una perspectiva nueva para el análisis de las relaciones dominico-haitianas.

Esperamos que esto pueda constituir una panacea contra las divisiones y contrastes promovidos por las élites políticas y económicas en ambos países y que, gracias a las contribuciones de los movimientos sociales dedicados a los Derechos Humanos de los y las migrantes, aquí y en otros lugares, se puedan abrir espacios de diálogo que logren valorizar las expresiones de comunidad en esta isla.

Arrancar el árbol de la libertad: una interpretación de la era de Toussaint Louverture en Santo Domingo, 1801-1802

Graham Nessler



Cuando [mis enemigos] me derrotaron, solamente han cortado el tronco del árbol de la libertad en Saint-Domingue; pero éste crecerá de nuevo porque sus raíces son profundas y numerosas.¹

Toussaint Louverture

Esta declaración muy famosa sobre el triunfo de la libertad sobre la represión, proferida por la boca del personaje central de la Revolución Haitiana en el

¹ La cita viene de una exposición del Museo de Aquitaine, Burdeos, Francia (visitada por el autor en Mayo de 2009). El francés original dice: "En me renversant, on n'a abattu à Saint-Domingue que le tronc de l'arbre de la liberté, mais il repoussera car ses racines sont profondes et nombreuses."

momento de su exilio en Francia, resumió en pocas palabras francesas la esencia de la lucha por la libertad que define esta revolución. Las imágenes poderosas, aunque contradictorias, del fracaso de estas luchas y de la esperanza profunda evocan las crisis que la nación haitiana ha sufrido en sus dos siglos de existencia. No obstante, estas imágenes sugieren que a pesar de todos los problemas, un mejor futuro es posible.

Como un antiguo esclavo que se convirtió en el hombre más poderoso del Caribe a fines del siglo dieciocho, Toussaint Louverture era un personaje complejo y tal vez paradójico. Mientras Toussaint mantenía su dedicación a la emancipación formal desde 1794 hasta su derrota en 1802, él tenía un estilo muy dictatorial que se manifestaba en su imposición de restricciones severas en las vidas de los otros antiguos esclavos de la Isla Española. En un artículo reciente, el historiador Philippe Girard ha sostenido que Toussaint perseguía una política de emancipación en Saint-Domingue (el Haití actual) mientras trabajaba contra la libertad en otras partes (Girard, Enero de 2009). Sin embargo, la documentación que existe en los archivos franceses y españoles sugiere una interpretación diferente.

Como el jefe de la colonia francesa de Saint-Domingue durante los años 1798-1802, Toussaint trató de mantener a la vez la libertad formal y una economía basada en la plantación. Las fuentes que he descubierto en cuatro archivos europeos muestran que Toussaint tenía los mismos objetivos en Santo Domingo (la República Dominicana actual). Mientras que el Saint-Domingue francés era en el siglo dieciocho la colonia más rica del mundo con un complejo de plantaciones muy extenso y alrededor de quinientos mil esclavos (en 1789). Santo Domingo en la misma época era muy pobre y contaba con pocas plantaciones.² Durante su gobierno en Santo Domingo, Toussaint intentó crear una economía próspera en esta colonia basada en códigos coercitivos de trabajo que ataron los antiguos esclavos dominicanos a las plantaciones. En este artículo, voy a argumentar dos cosas principales. La primera: las políticas de Toussaint en Santo Domingo fueron motivadas por una definición muy

2 Para las cifras de población en Saint-Domingue en 1789, ver Dubois, 2004, p. 30. El sacerdote Antonio Sánchez Valverde escribió en 1785 que doce a catorce mil esclavos vivían en Santo Domingo. Sánchez Valverde, 1947, p. 169. Un antiguo habitante de Saint-Domingue llamado Jean Barré de Saint-Venant ofreció una cifra de quince mil esclavos en Santo Domingo a comienzos de la época revolucionaria. Saint-Venant, 1802, p. 207.

estricta y conservadora de la “libertad” y por la meta central de establecer una economía lucrativa de plantaciones. Y la segunda: Toussaint era solamente uno de muchos líderes dominicanos que trataron de imponer un tal sistema de plantaciones a una población de campesinos que tenían ideas muy diferentes en cuanto a la buena organización social y económica.

El ascenso y la caída de Toussaint tuvieron lugar en el contexto de dos revoluciones entrelazadas: la de Francia (1789-1799) y la de Haití (1791-1804). Aprovechándose del tumulto político de la Revolución Francesa y de la crispación entre las clases dirigentes en Saint-Domingue, cientos de esclavos en esta colonia se sublevaron contra sus amos en Agosto de 1791. Trece años después, un *cadre* de antiguos esclavos proclamó la independencia de la nación de Haití tras una guerra brutalísima contra las fuerzas de Napoleón. Esta revolución produjo muchos sucesos extraordinarios; quizás los dos más destacados fueron el decreto de la Convención Nacional francesa para la emancipación universal de los esclavos en todos los dominios franceses (en 1794) y el ascenso del antiguo esclavo Toussaint Louverture al poder supremo en Saint-Domingue (logrado en los últimos años del siglo dieciocho). Toussaint se autoproclamó el defensor de la libertad en Saint-Domingue, pero se volvió muy dedicado a la meta de recuperar la capacidad productiva de esta colonia tras muchos años de guerra. Para resolver este problema, él elaboró regímenes de trabajo muy duros que limitaron severamente la autonomía de los “cultivadores” (o sea, los obreros antiguos esclavos). Los conflictos que surgieron cuando estos últimos (y sus homólogos dominicanos) resistieron estas medidas reflejan un fenómeno recurrente en la historia del Caribe: el antagonismo entre el deseo de los dirigentes políticos y de los (antiguos) amos por una economía a gran escala de plantaciones basada en un cuerpo sustancial y dócil de obreros; y la fuerte preferencia por parte de los campesinos por el cultivo a pequeña escala que les ofreciera mucho más autonomía que el trabajo en la gran plantación.³

Debido en parte a estas tensiones, los observadores de Toussaint desde su época hasta nuestros días lo han visto en maneras muy opuestas. Mientras algunos lo han presentado como un campeón heroico de la libertad, otros lo

3 Existe una literatura extensiva que trata de estos asuntos. Algunas de las obras más destacadas son: Holt, 1992; Scott, 1985; Scott, 2005; y Trouillot, 1990, especialmente el primer capítulo.

han percibido como un tirano muy cínico que promovió la esclavitud bajo otros nombres. Aunque la historiografía ha sido marcada por esta polémica, el retrato de Toussaint que presento aquí está de acuerdo con las representaciones más equilibradas avanzadas en las décadas recientes por los historiadores Laurent Dubois, David Geggus, y Carolyn Fick.⁴ Trato de subrayar las dos tendencias contradictorias de Toussaint: su dedicación a la emancipación formal (revolucionaria para la época) y su preferencia por una economía de plantaciones que contribuyó a un legado de subyugación de la mano de obra en ambas partes de la isla.

En la segunda mitad de la década de 1790, Toussaint consolidó su poder sobre la colonia de Saint-Domingue. Tras una serie de victorias militares, Toussaint negoció la capitulación y la evacuación en 1798 de las fuerzas británicas que habían invadido la isla cinco años antes. Con la derrota militar de su rival principal Gral. André Rigaud en 1800, virtualmente la totalidad de la colonia de Saint-Domingue estaba en sus manos. A pesar de este triunfo, su posición militar y estratégica era precaria, y calculó que la conquista de la colonia vecina de Santo Domingo le permitiría mejorar esta posición por medio de asumir el control sobre toda la isla. En términos más específicos, su decisión para invadir la ciudad de Santo Domingo en 1801 se debió principalmente a sus preocupaciones que una fuerza invasora de Francia se aterrizará en este territorio vasto y mal defendido.⁵ No obstante, este líder justificó su invasión como una medida para eliminar el esclavismo ilegal que algunos malhechores habían perpetrado en Santo Domingo contra muchos ciudadanos franceses.⁶

De hecho, el estatus de la esclavitud en Santo Domingo había sido incierto

4 Mientras el gran erudito trinitense C. L. R. James presentó una interpretación extremadamente influyente de Toussaint como un héroe trágico en James, 1963, Pierre Pluchon lo ha condenado por su autoritarismo y presunta dependencia de la labor forzada. Ver Pluchon, 1979, y Pluchon, 1989. Ver también: Fick, 1990; Geggus, 2002, capítulo 8; y Bell, 2007.

5 En el año 1800, una rivalidad estaba desarrollando entre Toussaint y Napoleón, y el general negro anticipó la expedición militar que Bonaparte envió a fines de 1801 (y que de hecho se desembarcó inicialmente en Santo Domingo). Además, otros rivales de Toussaint (como el Gral. Gabriel Hédouville en 1798) se habían desembarcado en Santo Domingo.

6 En numerosas correspondencias a otras autoridades francesas, Toussaint profesó un deseo por eliminar este esclavismo y declaró que una invasión era necesaria para lograr este fin. Por ejemplo, en una carta al Agente Philippe-Rose Roume fechada el 18 de Enero de 1800, Toussaint denunció el "tráfico infame" que tuvo lugar en Azua (en el sur de Santo Domingo) y constató que "me parece que para salvar a los [ciudadanos] franceses de esta parte [Santo Domingo] y [para] preservar a los Ciudadanos negros de la esclavitud, es necesario tomar una parte [de Santo Domingo]." Toussaint a Roume, 28 *Nivôse an 8* (18 de Enero de 1800), *Centre d'Accueil et de Recherche des Archives Nationales* (de aquí en adelante CARAN), París, Francia, Colonies CC/9b/1.

desde su cesión por España a la República Francesa en 1795 por el Tratado de Basilea que puso fin a una guerra entre las dos potencias.⁷ Debido en parte a sus distracciones en otros teatros de conflicto, la República Francesa tenía una débil presencia política y militar en Santo Domingo durante los primeros cinco años siguientes de la promulgación del tratado, y las autoridades españolas retenían mucho poder. Por consiguiente, la aplicación en esta colonia de la ley de emancipación de 1794 fue severamente limitada. Esta situación produjo una crisis política de soberanía (Francia o España) que se entrecruzó con una crisis legal en cuanto a la condición legal de los miles de seres humanos que habían sido esclavos en Santo Domingo en el momento de su cesión a Francia. Tras su conquista de la ciudad de Santo Domingo del 26 de Enero de 1801, Toussaint heredó estos problemas. Sus soluciones reflejaron sus dos tendencias paradójicas y afectaron profundamente las múltiples luchas por la libertad que tuvieron lugar a través de la isla entera.

Las políticas económicas y laborales de Toussaint en Santo Domingo

En la formulación de sus políticas para Santo Domingo, Toussaint podía recurrir a una gama de influencias radicadas en sus diversas experiencias y de las propuestas ofrecidas por varios pensadores para la realización del potencial económico de esta colonia. Entre estas propuestas, una de las más influyentes se encontró en los escritos de un sacerdote dominicano llamado Antonio Sánchez Valverde, que en 1785 compuso una fórmula para el desarrollo económico de su colonia. Según Sánchez Valverde en su libro *Idea del valor de la isla española*, la colonia de Santo Domingo tenía que imitar su vecino francés en la importación masiva de mano de obra africana. Sin tomar esta iniciativa, el “fondo de riquezas [de Santo Domingo] [sería] un tesoro escondido en las entrañas de la tierra” (Sánchez Valverde, 1947, 168).⁸ A pesar de su apoyo de la libertad jurídica, Toussaint encontró mucho en esta visión para emular.

Las experiencias formativas de Toussaint en el Saint-Domingue colonial- especialmente sus observaciones sobre las relaciones que habían desarrollado entre el poder político y económico- constituían otra gran influencia en la

7 Para una copia del Tratado de Basilea, ver: Tratado de *Bâle* (Basilea), 4 *Thermidor an 3* (22 de Julio de 1795), CARAN AF/III/61.

8 Ver también Turits, 2003, capítulo 1.

formación de sus políticas en Santo Domingo. Siguiendo las lecciones que aprendió como esclavo y como propietario de una plantación, Toussaint implementó políticas caracterizadas por una relación recíproca y circular entre la explotación de la mano de obra y el mantenimiento del control político. Al menos en teoría, las cosechas provenientes de las plantaciones generaban las ganancias que Toussaint podía utilizar para financiar su ejército y su administración, los que a su vez servían a reprimir a los cultivadores.⁹ Esto ayuda a explicar sus esfuerzos para atraer el apoyo de los antiguos propietarios de empresas en ambas partes de la isla.¹⁰

En contraste con muchos de estos propietarios que decidieron emigrar a otras partes, Toussaint se dio cuenta del potencial económico de Santo Domingo a pesar de su pobreza. Irónicamente, Toussaint siguió algunas de las sugerencias de su antiguo rival Antoine Chanlatte en este respecto. Chanlatte había recomendado en un informe del año 1800 la implementación de esquemas de inmigración y de cultivo para transformar la colonia empobrecida de Santo Domingo en una de las “posesiones más florecientes de las Antillas.”¹¹ Debido a su falta de labor y de capital, Santo Domingo en esta época tenía que importar las cosechas de café, cacao, y azúcar. De hecho, la colonia sólo contaba con el tabaco, la madera de Acajou, y el ganado como fuentes de ganancias, y dependía de una subvención de trescientos a cuatrocientos mil *gourdes* por año de la tesorería de la Nueva España (México) para financiar sus gastos administrativos, religiosos y militares.¹²

No obstante, muchos cultivadores de Saint-Domingue veían en esta misma pobreza y en la tierra abundante de la colonia de Santo Domingo una gran oportunidad para realizar una libertad que los dirigentes de la colonia francesa

9 Para discusiones de estas dinámicas, ver por ejemplo Fick, 2000; Fick, 1990; y Dubois, 2004, capítulo 11.

10 En las numerosas proclamaciones que dirigió a los residentes de Santo Domingo, Toussaint trató de apelar a los intereses presuntamente opuestos de los cultivadores y de los propietarios. En una tal proclamación del 4 de Enero de 1801 por ejemplo, Toussaint prometió “la tranquilidad pública y el buen orden,” pero dio a entender que apoyó la libertad para todos, insistiendo que bajo su régimen, “todos los habitantes de la isla podrán ocuparse pacíficamente de su cultura, de sus asuntos, de su comercio, y vivir en paz en la más perfecta seguridad.” “Proclamación” de Toussaint a los habitantes de Santo Domingo, 14 *Nivôse an 9* (4 de Enero de 1801), CARAN Colonies CC/9b/9.

11 Informe del Gral. Antoine Chanlatte “al Gobierno francés y a todos los amigos de la Soberanía Nacional y del orden,” 20 *Prairial an 8* (9 de Junio de 1800), CARAN Colonies CC/9b/2.

12 Para información sobre la situación económica de esta colonia en esta época, ver: “Informe descriptivo sobre la Parte Española de St Domingue así como [la parte] Francesa,” Jean-Baptiste Formy al Ministerio de la Marina y Colonias de Francia, Año 5 (Septiembre de 1796-Septiembre de 1797), CARAN Colonies CC/9a/15. En cuanto a la subvención de la Nueva España, ver: Informe de Antoine Chanlatte al Ministerio de la Marina y Colonias, 1 *Messidor an 8* (20 de Junio de 1800), CARAN Colonies CC/9a/24.

no querían permitir. Pese al advenimiento de la emancipación a Saint-Domingue en 1793-1794, muchos “nuevos libres” (en los términos de la época) de Saint-Domingue trataron de escapar de los regímenes represivos de trabajo y del reclutamiento militar en el acto de cruzar la frontera a Santo Domingo.¹³ Esto provocó algunos decretos de varias autoridades francesas que tuvieron el objetivo de enfrentar esta “invasión” de Santo Domingo por medio de militarizar la frontera y requerir títulos escritos para toda reclamación de tierra.¹⁴ Toussaint adoptó políticas semejantes, contando al Agente francés Philippe-Rose Roume en una carta fechada el 19 de Octubre de 1799 que “un gran número de nuestros cultivadores se refugian en [Santo Domingo].” Esto presuntamente disminuyó el cuerpo de trabajo en Saint-Domingue y por lo tanto constituyó un “abuso” que las autoridades debían reprimir sin hesitar.¹⁵

A pesar de tales denuncias, la evidencia sugiere que Toussaint apeló a las aspiraciones de miles de nuevos libres para más autonomía política y económica. Con el objetivo de adquirir más legitimidad para su invasión anticipada de la ciudad de Santo Domingo, Toussaint presionó al mismo Agente Roume para que emitiera un decreto que autorizara esta acción. Tras muchos rechazos, Roume por fin lo hizo el 27 de Abril de 1800. Según el relato de Chanlatte sobre este episodio, siete a ocho mil seguidores de Toussaint (quienes fueron principalmente nuevos libres) que le ayudaron a someter a Roume exigieron una “división de tierras” (“*partage des terres*”) más equitativa, la libertad completa para trabajar en dónde y cómo quisieran, y un decreto autorizando la toma de Santo Domingo.¹⁶ Sólo lograron la última demanda. Según Chanlatte, Toussaint prometió a estos partidarios que a la conquista de Santo Domingo, ellos serían propietarios de una porción considerable de sus “tierras” en donde podrían

13 Para mantener la productividad en las plantaciones y asegurar la seguridad de Saint-Domingue, los arquitectos de la emancipación en esta colonia, los Comisarios Civiles Léger-Félicité Sonthonax y Étienne Polverel, crearon reglamentos restrictivos para obligar a los antiguos esclavos a quedarse en sus plantaciones o a alistarse en el ejército. Otros dirigentes en Saint-Domingue (incluso Toussaint) adoptaron estas medidas. Para más información sobre estos reglamentos, ver Fick, 2000, pp. 16-22.

14 Para un tal decreto, ver: “Decreto sobre los establecimientos formados en la frontera que separa la antigua parte española de la parte francesa de Saint-Domingue, por los ciudadanos que no han sido autorizados allá,” Gral. Gabriel Hédoúville, 3 *Thermidor an 6* (21 de Julio de 1798), CARAN Colonies CC/9a/18 (la cita viene de este decreto).

15 Toussaint a Roume, 27 *Vendémiaire an 8* (19 de Octubre de 1799), CARAN Colonies CC/9a/26. En una serie de instrucciones sobre los pasaportes fechada el 15 de Mayo de 1800, Toussaint declaró que se necesitaba un pasaporte distinto para viajar entre las dos colonias de la isla. Reglamento de Toussaint Louverture, 25 *Floréal an 8* (15 de Mayo de 1800), *Archives Nationales d’Outre-mer* (de aquí en adelante ANOM), Aix-en-Provence, Francia, F3 202.

16 “Resumen histórico de los hechos que precedieron la invasión del territorio de la antigua parte española de Saint-Domingue por Toussaint Louverture,” Antoine Chanlatte, 8 *Prairial an 9* (28 de Mayo de 1801), CARAN Colonies CC/9b/18.

“trabajar para su [propio] beneficio en lugar del de los [antiguos propietarios].”¹⁷ Aunque hay que tomar en cuenta la enemistad entre Toussaint y Chanlatte en contextualizar estas declaraciones, ellas deben ser tomadas en serio. Santo Domingo quizás representaba para algunos de estos nuevos libres la posibilidad de realizar una forma de libertad más robusta que podían obtener bajo el régimen republicano en Saint-Domingue. Ya a fines del siglo dieciocho, existía en Santo Domingo un “campesinado independiente” compuesto de antiguos esclavos y sus descendientes que representaba la mayoría de la población. Este tipo de existencia resultó de una confluencia de factores distintos: la falta de una infraestructura grande de plantaciones, la debilidad pronunciada de las autoridades estatales, y una abundancia de tierra arable (Turits, 2007, 53). Esta autonomía relativa (ganada a través de varios siglos) podría haber constituido un ejemplo poderoso para ellos que se encontraban frustrados con su existencia restringida en Saint-Domingue. Sin embargo, Toussaint traicionaría estas esperanzas, creando una decepción amarga que debilitó gravemente sus pretensiones a defender la libertad.

Tras su toma de la ciudad de Santo Domingo en 1801, Toussaint hizo aparente su oposición a estas aspiraciones. En el proceso de consolidar su poder en esta colonia, él proclamó una serie de medidas que, al favorecer la concentración extrema de la riqueza en pocas manos, fueron totalmente opuestas a muchas reformas agrarias latinoamericanas de los siglos siguientes. En un decreto del 7 de Febrero de 1801, Toussaint buscó eliminar los “abusos” que resultaron cuando los “cultivadores” dominicanos compraron pequeños terrenos y los cultivaron juntos en pequeños grupos. Para Toussaint, esta práctica hizo que estos cultivadores huyeran de sus plantaciones y por eso resultó en la “ruina” de las mismas. Por consiguiente, Toussaint ordenó que toda concesión de tierra fuera al mínimo cincuenta *carreaux* (alrededor de 668 m²), y él creó obstáculos burocráticos muy onerosos que privilegiaron a los ricos propietarios de tierra con una gran cantidad de obreros subordinados.¹⁸

Una proclamación que Toussaint emitió a todos los residentes de la “antigua parte española” el 8 de Febrero de 1801 nos da una vista más amplia de su

17 Informe de Chanlatte al Gobierno francés, 9 de Junio de 1800, CARAN Colonies CC/9b/2.

18 Orden de Toussaint sobre la adquisición de tierra en Santo Domingo, 18 *Pluviôse an 9* (7 de Febrero de 1801), CARAN Colonies CC/9b/18.

pensamiento. En ella, Toussaint imploró a los dominicanos a “imitar” a los franceses en el cultivo, y por lo tanto el general mandó que ellos sembraran las cosechas principales de la plantación como el café, el algodón, el cacao, y el azúcar. Para procurar un cuerpo dócil y numeroso de mano de obra, Toussaint decretó que todos los cultivadores dominicanos fueran “adjuntos” (o sea, “*attachés*”) a sus plantaciones, declarando que “nunca he pensado que la libertad fuera una licencia, que los hombres [quienes] habían obtenido su libertad pudieran darse con impunidad a la pereza y al desorden.” Aunque Toussaint afirmó los derechos básicos de los cultivadores a la protección y la seguridad así como a una cierta porción de los ingresos de la plantación, él declaró que era necesario que ellos fueran “subordinados.” “En todas partes, la tierra espera la ayuda de brazos para arrancar sus tesoros,” dijo Toussaint en una declaración que evoca el lenguaje de Sánchez Valverde.¹⁹ En un decreto del 12 de Febrero de 1801, Toussaint bajó los impuestos de importación y exportación de veinte a seis por ciento sobre las cosechas claves en Santo Domingo como el azúcar, el café, el cacao y el tabaco.²⁰

En Marzo de 1801, Toussaint convocó una delegación multirracial con la meta de redactar una nueva constitución, que promulgó en Julio del mismo año.²¹ Este documento coronó a Toussaint el “Gobernador Por Vida” de la isla sin declarar la independencia, proclamando que todos sus habitantes eran “libres y franceses” (Moïse, 2001, 72). Mientras esta constitución afirmó la abolición de la esclavitud en toda la isla, ella reiteró y formalmente expandió a la isla entera el sistema de trabajo coercitivo de Toussaint y los privilegios económicos que el general negro había concedido para las cosechas de la plantación.²² Aunque los

19 “Proclamación” de Toussaint “a todos los habitantes de la antigua parte española” de la isla, 19 *Pluviôse an 9* (8 de Febrero de 1801), CARAN Colonies CC/9b/18. Según Sánchez Valverde: “Las más ricas Minas no dan su metal si no se labran, ni la tierra más fértil toda la abundancia de sus frutos sin los brazos y el arado.” Sánchez Valverde, 1947, pp. 168-169.

20 “Proclamación” de Toussaint sobre la agricultura y el comercio en Santo Domingo, 23 *Pluviôse an 9* (12 de Febrero de 1801), CARAN Colonies CC/9b/19.

21 Según Antonio del Monte y Tejada, un dominicano que era presente en Santo Domingo durante este tiempo, entre los once signatarios a la constitución había cinco “españoles” llamados Muñoz, Caballero, J. Mancebo, Viart, y Carlos de Rojas. Monte y Tejada, 1953, p. 212. Los firmantes de la misma según la versión reproducida en Moïse, 2001, p. 85, fueron: “Borgella, président, Raymond, Collet, Gaston Nogérée, Lacour, Roxas, Munos, Mancebo, [y] E. Viart, *secrétaire* [secretario].” Ellos aparecen como “Borgella, *Président*, Raymond, Collet, Gaston, Nogérée, Lacour, Roxas, Mugnos, Mancebo, E. Viart, *Secrétaire*” en la versión de Madiou, 1989, p. 554.

22 El Título VI de esta constitución resumió las políticas laborales de Toussaint. El Artículo 16 de este Título declaró la extensión a todos los dominios de Toussaint de su “reglamento de policía” de 20 *Vendémiaire an 9* (12 de Octubre de 1800), mientras el Artículo 17 estableció las condiciones para la “introducción [a la Española] de cultivadores [que son] indispensables para el reestablecimiento y el crecimiento de la agricultura [*des cultures*].” Madiou, 1989, p. 544. Según el Artículo 18 de la constitución: “El comercio de la colonia [la isla entera] únicamente consistiendo en el intercambio de cosechas [*denrées*] y producciones de su territorio, en consecuencia la introducción de las del mismo tipo que las suyas está [ahora] y queda prohibida.” Madiou, 1989, p. 544.

historiadores generalmente han discutido esta compilación extraordinaria de leyes en el contexto del ascenso y el régimen de Toussaint en Saint-Domingue y de su papel ambiguo en el imperio francés, es evidente que Toussaint dirigió su creación con el fin de unir la isla bajo el mismo programa político y económico. Con la participación de algunos dominicanos en la redacción de su constitución, Toussaint se situó como un líder dominicano así como haitiano.

La importancia de Toussaint en la historia dominicana sin embargo va mucho más allá de esta afirmación formal de su poder sobre el territorio dominicano. En su determinación trágica de transformar la colonia de Santo Domingo en una empresa rica, Toussaint se enfrentó a las prácticas del cultivo de pequeños terrenos que los campesinos dominicanos y haitianos habían desarrollado a través de varios siglos. Como Michel-Rolph Trouillot ha demostrado, sus terrenos de cultivo tenían para los esclavos de Saint-Domingue colonial una “importancia ideológica” profunda debido a su valor simbólico como una cosa que estos esclavos podían controlar y utilizar para ellos mismos (Trouillot, 1990, 39). Según el historiador Richard Turits, algo semejante ocurrió en Santo Domingo. “En el contexto histórico de la esclavitud,” Turits ha sostenido que “un medio de subsistencia independiente se vio vinculado a la libertad—[es decir] la autonomía de la subordinación económica...y de los caprichos de las fuerzas del mercado y del estado” (Turits, 2003, 27). Durante el gobierno de Toussaint en Santo Domingo, los antiguos esclavos de ambas partes de la isla tenían una causa común: la lucha por esta “autonomía de la subordinación económica” contra los designios de Toussaint.

Cuando los trastornos revolucionarios vinieron a la isla en los años 1790, los libertos dominicanos y haitianos adoptaron estas tendencias a sus nuevas circunstancias. Los emigrantes de Saint-Domingue que provocaron la ira de Toussaint en 1799 por tratar de ir a Santo Domingo figuran en este retrato histórico de una verdadera lucha por la autonomía y la libertad. Para estas personas, la libertad genuina era mucho más que una mera salida o evasión del estado jurídico de “esclavo.” De igual importancia eran el cultivo de un terreno y el beneficio de sus frutos en proporción al trabajo invertido. En las palabras elocuentes de Trouillot, en el caso haitiano, este derecho a la tierra y a

sus productos constituyó “los términos bajo los cuales se formuló inicialmente la libertad en la historia de la nación [haitiana]” (Trouillot, 1990, 39-40).

Tal vez debido en parte a su pasado como un jinete durante su tiempo en servidumbre, Toussaint demostró muy poca solidaridad con estos deseos y perspectivas. Sin embargo, nada menos que la libertad (en múltiples sentidos) estuvo en juego durante el reinado de Toussaint en Santo Domingo. Durante la *longue durée* de la historia de la isla, numerosos regímenes españoles, franceses, dominicanos, y haitianos trataron de subyugar a los campesinos (quienes fueron en la mayor parte antiguos esclavos y sus descendientes) a sus metas políticas y económicas. Por lo tanto, a pesar de su gran éxito en su ascenso de la esclavitud al poder supremo sobre la isla, en el contexto de la historia dominicana, Toussaint fue sólo un jefe entre los muchos que, a través de algunos siglos, fracasaron en sus intenciones de imponer una economía grande de plantación en el territorio dominicano.

La cuestión de la esclavitud bajo Toussaint

“El sistema de la igualdad y de la libertad que había hecho que Francia fuera la primera nación en el mundo [no aplica en Santo Domingo]. Repito que este Sistema no ha destruido la esclavitud allá, sino que ha cambiado solamente el color [de los dirigentes de las plantaciones].” Tal era la opinión de un funcionario de Saint-Domingue en un informe del 15 de Abril de 1801 sobre la situación en Santo Domingo bajo Toussaint.²³

Desafortunadamente, la mayoría de los cuentos de la era de Toussaint en Santo Domingo existentes en los archivos franceses y españoles son extremadamente tendenciosos, no dando justicia a la complejidad de la situación. Por consiguiente, hay que navegar estos fragmentos para pistas de la condición de los obreros en esta colonia.

Pese a estos problemas, se pueden inferir dos reglas generales. La primera: la invasión de Toussaint tuvo un efecto disruptivo sobre las relaciones de trabajo, pero no es evidente que esto mejorara sustancialmente las condiciones de

23 “Receptador General de las Contribuciones de Saint-Domingue” al Ministerio de la Marina y Colonias, 25 *Germinal an 9* (15 de Abril de 1801), CARAN Colonies CC/9b/18.

los cultivadores. La segunda: a pesar de su abolición formal de la esclavitud, Toussaint trató de proteger la pequeña infraestructura de plantaciones ya existente e impuso restricciones sobre la movilidad de los cultivadores para lograrlo. En cuanto a la esclavitud ilegal, hay evidencia de que Toussaint no cumplió con sus promesas de erradicarla. Según un informe de su propio amigo Charles Vincent, el Director de Fortificaciones para Saint-Domingue, el “hombre negro” tenía plenos derechos políticos en la “parte francesa” de la isla, pero en la “parte española” bajo Toussaint, él estaba susceptible a ser cautivado y vendido a “otra colonia.”²⁴

Poco tiempo después de la toma de la ciudad de Santo Domingo, Toussaint tomó la plantación más grande y lucrativa de la colonia (dirigida por el diputado Juan Bautista Oyarzával) y se apropió de sus riquezas.²⁵ En una carta fechada el 20 de Mayo de 1802, un pariente de Oyarzával, don Pedro Abadia, describió su fuga de esta plantación a Puerto Rico, al haber sido forzado a salir por el “sanguinario e hipócrita Toussaint Louverture.” En su “triste posición” de exilio, don Abadia esperaba la “tranquilidad” que permitiera su regreso a su plantación con los “200 negros [*noirs*]” que tenía.²⁶ ¿Qué significaría la “tranquilidad” para estos cautivos? Como veremos abajo, el éxodo provocado por la invasión de Toussaint, aunque disruptivo para algunos propietarios, no eliminó enteramente su poder para subyugar a sus pretendidos esclavos. Bien al contrario, los lazos de cautividad a menudo siguieron en otras partes.

La codiciada plantación de Oyarzával era para Toussaint un modelo para replicar. Debido a la escasez de capital e infraestructura en la antigua colonia española, Toussaint no pudo crear en ella un cuerpo militar para la dirección de las empresas, como hizo en Saint-Domingue. No obstante, es evidente que Toussaint dedicó muchos esfuerzos a la protección de las pocas plantaciones que existían en Santo Domingo. A fines de la década de 1790, Toussaint había tratado de incorporar bajo su régimen los llamados cimarrones de la comunidad de Maniel, que por muchas décadas habían frustrado los poderes esclavistas en

24 Informe de Charles Vincent al Ministerio de la Marina y Colonias, 27 *Floréal an 9* (17 de Mayo de 1801), CARAN Colonies CC/9a/28.

25 “Receptador General de las Contribuciones” al Ministerio de la Marina y Colonias, 15 de Abril de 1801, CARAN Colonies CC/9b/18.

26 Don Pedro Abadia a M. Thermitte, 20 de Mayo de 1802, *Service Historique de l’Armée de Terre* (de aquí en adelante SHAT), Vincennes, Francia, B7 13.

ambos lados de la isla. Según el historiador Carlos Esteban Deive, la palabra “maniel” originalmente se refirió a “pequeños poblados [de esclavos fugitivos] generalmente montañosos,” pero en el siglo dieciocho las autoridades coloniales en sus correspondencias comenzaron a utilizar esta palabra para indicar un grupo de cimarrones ubicados en los recintos de la villa de Neyba (en el suroeste de Santo Domingo cerca de la frontera) (Deive, 1985, 5).

A pesar de sus acciones a favor de la emancipación, Toussaint no podía aceptar la autonomía de este grupo por razones políticas y económicas. Por su mera presencia, esta comunidad constituyó un desafío al proyecto de Toussaint para la unificación de la isla. Además, Toussaint percibió en ella una amenaza a las plantaciones en la colonia. En una carta fechada el 22 de Septiembre de 1798 al Gral. Gabriel Hédouville, Toussaint describió las “quejas” que algunos “españoles” del área de Neyba le habían presentado a causa de las “incursiones” y el “saqueo” que los “negros del Maniel” habían cometido contra sus “plantaciones” (“*habitations*”). Por consiguiente, Toussaint elogió al “Comandante de [Neyba]” por su “influencia” sobre estos “negros.”²⁷ En otra carta fechada seis días antes, Toussaint había contado al mismo Hédouville que el general negro desplegó una centena de hombres a Neyba para servir bajo las órdenes del “Jefe de Brigada” Mamzelle, quien tenía la “confianza de los negros del Maniel.” Esta acción serviría a la subordinación de ellos a las “leyes benéficas de la república francesa.”²⁸

La cuestión de la aplicación precisa de estas “leyes benéficas” a Santo Domingo después de 1795 creó ciertos dilemas legales. Entre ellos, se destaca una cuestión muy controvertida: ¿Podrían los emigrados de Santo Domingo traer consigo a sus pretendidos esclavos en sus migraciones a otras partes? A pesar de una interdicción que Toussaint impuso en Febrero de 1801 contra toda emigración de Santo Domingo salvo en circunstancias muy limitadas, el éxodo de esta colonia que había comenzado en 1795 parece haber acelerado con la invasión de Toussaint.²⁹ Según una serie fascinante de peticiones preservada en el Archivo

27 Toussaint a Hédouville, 1 *Vendémiaire an 7* (22 de Septiembre de 1798), CARAN Colonies CC/9a/23.

28 Toussaint a Hédouville, 30 *Fructidor an 6* (16 de Septiembre de 1798), CARAN Colonies CC/9a/23.

29 “Proclamación... a todos los Habitantes de la Antigua Parte Española,” 19 *Pluviôse an 9* (8 de Febrero de 1801), CARAN Colonies CC/9b/18. Según Moya Pons, 1992, pp. 191-192, en 1795 la emigración de Santo Domingo comenzó a escala modesta, pero aumentó tras las acciones de Toussaint en 1801. Pons ha sostenido que virtualmente todas las autoridades españolas así como los “funcionarios franceses” salieron de Santo Domingo después de esta invasión; al

General de Indias (Sevilla, España), muchos de estos emigrantes intentaron viajar con sus “esclavos.” El Artículo 9 del Tratado de Basilea había permitido a cualquier habitante de Santo Domingo que pudiera emigrar a una posesión española “con sus bienes” en el “espacio de un año” después de la promulgación del tratado.³⁰ ¿Estaban los “esclavos” entre estos “bienes?”

La administración de Toussaint se enfrentó a este problema. Después de 1795, varios emigrados de Santo Domingo dirigieron peticiones a las autoridades españolas (en América y en Europa) pidiendo asistencia material debido a su presunto empobrecimiento al perder muchas pertenencias. Entre ellas, muchos emigrantes reclamaron a sus “esclavos” como si la emancipación francesa nunca hubiera sido aplicada a Santo Domingo. Estos peticionarios y sus pretendidos “esclavos” fueron implicados en densas redes familiares y sociales que comprendían muchas partes del imperio español en donde la esclavitud quedaba legalmente en vigor. Por su parte, los miembros de la elite dominicana generalmente apoyaron a los esclavistas. En una carta del 16 de Septiembre de 1801, Pedro Cabellos elogió al Gobernador Joaquín García por sus “prudentes pasos” que tomó “en favor de los Dueños de Esclavos” que les permitieron emigrar con ellos según los términos del tratado.³¹ No obstante, por razones económicas y quizás humanitarias, Toussaint hizo un esfuerzo para parar esta emigración con “esclavos” con un éxito parcial.

A la recepción de las noticias del Tratado de Basilea en la colonia, algunos emigrados, conscientes de sus implicaciones potenciales con respecto a sus pretendidos esclavos, comenzaron a enviar estas peticiones que ignoraron la emancipación francesa a favor de las leyes esclavistas españolas. Tenemos el ejemplo de doña Josefa de Coco y Landeche, quien aportó una petición a las autoridades dominicanas el 8 de Febrero de 1796. En ella, esta viuda y propietaria de una plantación azucarera expresó su voluntad y deseo de emigrar a Cuba con su familia y con algunos esclavos que tenía a su “servicio.”³² La combinación

menos 1,988 personas de Santo Domingo llegaron a Venezuela en los dos primeros meses de 1801.

30 Tratado de Basilea, 22 de Julio de 1795, CARAN AF/III/61. En el original francés : “*Les habitants de la partie Espagnole de Saint Domingue qui, par des motifs d'intérêt ou autres, préféreraient de se transporter avec leurs biens dans les possessions de Sa Majesté catholique pourront le faire dans l'espace d'une année à compter de la date de ce traité.*”

31 Pedro Cabellos a Joaquín García, 16 de Septiembre de 1801, *Archivo General de Indias* (de aquí en adelante AGI), Sevilla, España, Papeles de Cuba (de aquí en adelante Cuba) 1705.

32 Petición de doña Josefa de Coco y Landeche, 8 de Febrero de 1796, AGI Audiencia de Santo Domingo (de aquí en adelante ASD) 1033.

adversa de la pobreza, la guerra y la inestabilidad política motivó a estos habitantes como doña Josefa a reubicarse con sus “esclavos” a otras partes para aprovecharse de conexiones familiares y políticas allá.

Frente a un éxodo a escala considerable, Toussaint trató de impedirlo. Según Deive, Toussaint aproximó que tres mil esclavos habían pasado a varias colonias españolas en esta época, lo que representaría un quinto de los quince mil esclavos que vivían en la colonia en vísperas de su cesión a Francia (Deive, 1989, 94). Esta disminución tan grande de la mano de obra se le presentó como una amenaza verdadera a sus ambiciones económicas para la colonia. Por eso, Toussaint tomó medidas para arrestar esta emigración. Según una carta del jefe cubano, el marqués de Someruelos fechada el 2 de Noviembre de 1801, una viuda con el nombre de doña Ana Baptista había tratado de emigrar de Santo Domingo a Cuba con sus nueve hijos y ocho esclavos, pero ella tuvo que abandonar los últimos porque las autoridades en Santo Domingo no permitieron que se los “embarcara.”³³ En un caso similar, Toussaint prohibió que el emigrante dominicano José de Labastida trajera a sus seis “esclavos” consigo cuando salió de Santo Domingo para Maracaibo (en la Venezuela actual).³⁴

¿Cuál fue la motivación principal para esta interdicción por parte de Toussaint: la conservación de la poca mano de obra que existía en la colonia, o un sentimiento verdadero a favor de estos “esclavos?” Mientras que las fuentes no nos dan muchas pistas sobre la segunda posibilidad, parece que Toussaint era muy consciente de lo que estaba en juego en materia de la economía. Aún en una economía con pocas plantaciones, la pérdida de un quinto del cuerpo de labor servil sería muy significativa. En un estudio de dominios nacionales llevado a cabo en 1804, el régimen napoleónico que gobernó en Santo Domingo desde este año hasta 1809 subrayó el impacto económico de esta migración. Según este estudio: “Es esencial observar que los capitales representando los tributos han disminuido de cerca de doce mil cien mil francos, en el momento de la toma de posesión de la Parte antiguamente Española, por Toussaint Louverture. Esta pérdida ha sido ocasionada por la exportación de una gran cantidad de cultivadores...que diversos Tributarios llevaron a La Habana y a

33 Marqués de Someruelos al Ministerio del Estado de España, 2 de Noviembre de 1801, AGI ASD 1037.

34 Petición de José de Labastida, 14 de Diciembre de 1802, AGI ASD 1037.

Puerto Rico. Los Terrenos así despojados [*démunis*] de Brazos, han quedado sin cultivar [*ont resté en friche*] y por consiguiente los impuestos han desaparecido [*les redevances en sont devenues nulles*].”³⁵

El éxito de los esfuerzos de Toussaint contra esta migración era mixto. A veces él consiguió esta meta, como en el caso de José Márquez. En una carta triste fechada el 29 de Octubre de 1801, este emigrado dominicano reclamó que su destitución y la de sus compatriotas en Maracaibo se debían en parte al hecho de que no pudieron llevar a sus esclavos consigo desde Santo Domingo.³⁶ En otros casos, Toussaint logró prohibir una tal emigración, pero con tardanza. Según un relato, un Teniente de Milicias llamado Alexandro Ynfante intentó huir de Santo Domingo con sus “esclavos”—tras diez meses de vivir allá bajo el régimen de Toussaint. Los esfuerzos de Ynfante para traer a estos “esclavos” fueron en vano porque Toussaint lo prohibió bajo “penas gravísimas.”³⁷ No obstante, como es evidente arriba, algunos emigrados tuvieron éxito en evitar estas “penas.” En una petición del 8 de Julio de 1804 hecha en Santiago de Cuba, el emigrado dominicano Domingo Díaz Páez contó que había huido de su estancia en Santo Domingo a la invasión de Toussaint, llevando consigo a algunos esclavos.³⁸

Algunos esclavos no querían depender de las vicisitudes de lo político, tomando en sus propias manos su libertad. Deive ha argumentado que la invasión de Toussaint en 1801 tuvo dos efectos contradictorios en los “esclavos” dominicanos: mientras envalentonó a muchos de ellos a huir o a rehusar el embarque en los barcos de sus amos emigrados, muchos otros amos pudieron emigrar de la isla con sus esclavos (Deive, 1989, 93). Según el relato del emigrado dominicano Francisco de Arredondo, el “gobierno negro” provocó a sus esclavos a huir de su dominación.³⁹ Un informe compuesto por algunos miembros de la Real Audiencia en Cuba reclama que el procurador José Antonio Hinojosa, en su fuga de Santo Domingo a Cuba, perdió el equivalente de novecientos pesos cuando sus dos “negros” robaron su equipaje y rehusaron a embarcarse con

35 “Catastro general de todos los Bienes Dominiales reconocidos hasta este Día en la Parte del Este de Saint Domingue,” 30 *Nivôse an 12* (21 de Enero de 1804), CARAN Colonies CC/9b/2.

36 Petición de José Márquez, 29 de Octubre de 1801, AGI Cuba 1693.

37 Carta sobre el servicio militar del Teniente de Milicias Alexandro Ynfante, 7 de Abril de 1804, AGI Cuba 1742.

38 Petición de Domingo Díaz Páez, 8 de Julio de 1804, AGI Cuba 1742.

39 Petición de Francisco de Arredondo, 29 de Noviembre de 1805, AGI ASD 1038.

él.⁴⁰ No obstante, la institución de la esclavitud en Santo Domingo sobreviviría el breve episodio del reinado de Toussaint. Su desmantelamiento sólo vendría con la ocupación haitiana de la parte oriental de la isla dos décadas después de la caída de Toussaint.

A pesar de su fracaso en cuanto a la eliminación del trabajo servil, el régimen de Toussaint era más exitoso en su toma del aparato de gobierno en la ciudad de Santo Domingo. Su invasión de esta ciudad en 1801 derrocó la dirección estatal de esta colonia, terminando un proceso que había comenzado con la cesión de 1795. Mientras su salida de Santo Domingo representó para estos jefes una fuga al refugio, probablemente tuvo un significado diferente para los numerosos pasajeros involuntarios de la expedición. A la cabeza de un cuerpo grande de políticos, jefes militares, funcionarios, soldados, parientes y sirvientes, el Gobernador dominicano Joaquín García llegó a Maracaibo el 22 de Febrero de 1801. La documentación oficial de su expedición (preservada en el Archivo General de Indias) nos cuenta que sus 1,803 miembros habían huido del régimen del “General negro de la Colonia Francesa Tousaint [sic] Louverture.” Un veinte por ciento de estas personas (o sea, trescientos sesenta) fueron designados “Esclavos.”⁴¹ La situación de estos “Esclavos” muestra el éxito de las autoridades y de los pretendidos amos en evitar la emancipación francesa y en preservar las relaciones serviles. A pesar de haber experimentado una revolución de esclavos, para ellos, la esclavitud continuó siendo una práctica habitual y normal (o como se dice en inglés, “*business as usual*”).

La brevedad del reinado de Toussaint en Santo Domingo impidió que considerara en serio algunas alternativas al modelo de la plantación. Si el general negro hubiera podido gobernar esta colonia por más tiempo, se puede especular sobre las formas económicas y sociales que habría adoptado. ¿Habría continuado con sus ambiciones de crear una economía de grandes plantaciones en Santo Domingo? ¿O al contrario trataría de combinar el autoritarismo con otras formas de cultivo (presuntamente) basadas en la experiencia del campesinado dominicano, como hizo el dictador Rafael Trujillo en el siglo veinte? En un libro

40 Informe de algunos miembros de la Real Audiencia en Cuba dirigido a don José Antonio Caballero, 4 de Febrero de 1804, AGI ASD 1038.

41 “Estado que manifiesta el número de Personas emigradas que han entrado en este Puerto [Maracaibo]...” 21 de Marzo de 1801, AGI ASD 1037.

reciente, el antropólogo David Scott sostuvo que el “universo cognitivo” en que Toussaint “vivía” (“*inhabited*”)—derivado de la modernidad y particularmente de la plantación y sus estructuras económicas, políticas, y psicológicas—hizo que él fuera un “conscripto” de esta modernidad, incapaz de escoger alternativas a su represión (Scott, 2004, 154-156). No obstante, una observación profunda de las circunstancias en Santo Domingo tal vez le habría provocado a considerar que su enfoque en la plantación no sería adecuado para las realidades de esta colonia, al menos a corto plazo. En vista de la larga historia en el Caribe de los sistemas de trabajo “semi-libres” (“*semifree*”) y de la proliferación de tales sistemas en la época revolucionaria, es posible imaginar que Toussaint hubiera impuesto un sistema distinto para Santo Domingo, como Napoleón propuso en 1800 (Girard, Otoño de 2009, 589).⁴² Nunca sabremos con certidumbre porque en Febrero de 1802 una fuerza militar enviada desde la metrópoli por Napoleón depuso el régimen de Louverture en la colonia de Santo Domingo, instalando un gobierno provisional bajo la dirección del Gral. François Kerverseau. En Mayo de este año, el líder de la expedición napoleónica, Gral. Charles Leclerc, capturó a Toussaint y lo envió en exilio a Francia el próximo mes. Su muerte en Abril de 1803 en una cárcel solitaria puso fin a la vida de un líder transformador en la historia dominicana y haitiana.

Conclusiones

Interpretar el reinado de Toussaint en Santo Domingo, específicamente en lo que toca a las condiciones de los antiguos esclavos, es una cuestión de descartar lo absoluto; o sea, de no ver en términos de blanco y negro, figurativamente. Mientras Toussaint no impuso la esclavitud legal en esta colonia, este general no cumplió con sus promesas y las de la República Francesa para la aplicación genuina de la emancipación y de la ciudadanía. Pese a su implementación de regímenes de trabajo coercitivo, Toussaint defendió ciertos derechos formales para los cultivadores, incluyendo el acceso a una porción del ingreso de las plantaciones y la protección del daño corporal arbitrario. Sobre todo, en

42 En sus deliberaciones en cuanto a la esclavitud en las colonias francesas, Napoleón declaró en Mayo de 1800 que: “Y así hablaré de la libertad en la porción libre de Saint-Domingue [i.e., la parte francesa]; confirmaré la esclavitud en la Ile de France... y aun en la porción esclavizada de Saint-Domingue [i.e., la porción española], y reservaré el derecho a mitigar [*soften*] y a limitar la esclavitud, en donde la mantengo, y a reestablecer el orden y a introducir la disciplina, en donde mantengo la libertad.” Dubois, 2004, p. 259 (el texto entre paréntesis es así en el texto de Dubois).

su apoyo de las premisas que nadie debe ser esclavizado y que las antiguas barreras sociales y legales basadas en la raza eran ilegítimas, Toussaint estaba adelantado a su época. Sin embargo, sus políticas hacia los obreros en Santo Domingo tuvieron por modelo el complejo represivo de la plantación en Saint-Domingue.

Al fin y al cabo, la evidencia histórica sobre el reinado de Toussaint en Santo Domingo no está de acuerdo con la imagen seductora del mártir heroico que Toussaint deseaba crear para la posterioridad. Este personaje paradójico eligió el camino de la gran plantación en vez de varias otras posibilidades; tal vez esto era la verdadera tragedia del legado de Toussaint. Para una comprensión más amplia de estas contradicciones, es necesario ver a este líder en el contexto de la historia dominicana así como haitiana. Su gobierno en Santo Domingo era un episodio clave en la historia de una de las más influyentes (pero menos comprendidas) revoluciones del mundo moderno.

Referencias

Bell, Madison Smartt. *Toussaint Louverture: A Biography*. New York: Vintage, 2007.

Deive, Carlos Esteban. *Los cimarrones del Maniel de Neiba: Historia y etnografía*. Santo Domingo: Banco Central de la República Dominicana, 1985.

_____. *Las emigraciones dominicanas a Cuba, 1795-1808*. Santo Domingo: Fundación Cultural Dominicana, 1989.

Dubois, Laurent. *Avengers of the New World: The Story of the Haitian Revolution*. Cambridge, MA: Belknap Press, 2004.

Fick, Carolyn. "Emancipation in Haiti: From Plantation Labour to Peasant Proprietorship." *Slavery and Abolition* 21, no. 2 (Agosto de 2000): 11-40.

_____. *The Making of Haiti: The Saint Domingue Revolution from Below*. Knoxville: University of Tennessee Press, 1990.

- Geggus, David. *Haitian Revolutionary Studies*. Bloomington: Indiana University Press, 2002.
- Girard, Philippe. "Black Talleyrand: Toussaint Louverture's Diplomacy, 1798-1802."
- The William and Mary Quarterly* (Enero de 2009). <http://www.historycooperative.org/journals/wm/66.1/girard.html> (fecha de acceso: 14 de Agosto de 2010).
- _____. "Napoleon Bonaparte and the Emancipation Issue in Saint-Domingue, 1799-1803." *French Historical Studies* 32, no. 4 (Otoño de 2009): 587-618.
- Holt, Thomas. *The Problem of Freedom: Race, Labor and Politics in Jamaica and Britain, 1832-1938*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1992.
- James, C. L. R. *The Black Jacobins: Toussaint L'Ouverture and the San Domingo Revolution*. 4ª ed. 1938. Versión reimpressa, New York: Vintage, 1963.
- Madiou, Thomas. *Histoire d'Haïti*. Vol. 2. 1847-1848. Versión reimpressa, Port-au-Prince: Deschamps, 1989.
- Moïse, Claude. *Le projet national de Toussaint Louverture et la Constitution de 1801*. Montréal: Editions du CIDIHCA, 2001.
- Monte y Tejada, Antonio del. *Historia de Santo Domingo*. Vol. 3. 1890-1892. Versión reimpressa, Ciudad Trujillo: 1953.
- Moya Pons, Frank. *Manual de historia dominicana*. 9ª ed. Santo Domingo: Caribbean Publishers, 1992.
- Pluchon, Pierre. *Toussaint Louverture: De l'esclavage au pouvoir*. Paris : L'École, 1979.
- _____. *Toussaint Louverture : Un révolutionnaire noir d'ancien régime*. Paris : Fayard, 1989.

- Saint-Venant, Jean Barré de. *Des colonies modernes sous la zone torride, et particulièrement celle de Saint-Domingue*. Paris: Brochot, 1802.
- Sánchez Valverde, Antonio. *Idea del valor de la isla española*. 1785. Versión reimpresa, Ciudad Trujillo: Editora Montalvo, 1947.
- Scott, David. *Conscripts of Modernity: The Tragedy of Colonial Enlightenment*. Durham: Duke University Press, 2004.
- Scott, Rebecca. *Degrees of Freedom: Louisiana and Cuba after Slavery*. Cambridge, MA: Belknap Press, 2005.
- _____. *Slave Emancipation in Cuba: The Transition to Free Labor, 1860-1899*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1985.
- Trouillot, Michel-Rolph. *Haiti, State against Nation: The Origins and Legacy of Duvalierism*. New York: Monthly Review Press, 1990.
- Turits, Richard. *Foundations of Despotism: Peasants, the Trujillo Regime, and Modernity in Dominican History*. Stanford: Stanford University Press, 2003.
- _____. "Par-delà les plantations. Question raciale et identités collectives à Santo Domingo." *Genèses* no. 66 (Marzo de 2007): 51-68.

El Higüey haitiano, 1822 – 1844

Quisqueya Lora H.



Introducción

Por algún motivo el período de la unificación con Haití ha sido de poco interés para los historiadores dominicanos y haitianos. En 1972 Frank Moya Pons publicó el libro *“La Dominación Haitiana, 1822 - 1844”*. En el prefacio del mismo, Moya Pons afirmaba que su trabajo se limitaba al “nivel meramente introductorio” y llamaba la atención de los dominicanos y los haitianos de que *“de nada nos sirve seguir viviendo de espaldas a nuestra historia tratando de olvidar una época que dejó profundas raíces en la personalidad cultural del pueblo dominicano”*¹. Aunque diversos autores le dedicaron capítulos y escribieron ensayos y artículos

1 Frank Moya Pons. *La dominación haitiana, 1822-1844*. Santiago, Universidad Católica Madre y Maestra, 1978, 3ra. Ed., p. 11

sobre el tema², en general puede decirse que la de Moya Pons sigue siendo la única monografía dominicana dedicada centralmente al período.

El espacio de tiempo entre los años 1822 y 1844 tiene una especial importancia en el caso dominicano porque puede ser considerada como una etapa fundacional para la formación del Estado y el proceso de afianzamiento de la identidad dominicana. Fue en estos años en los que surgieron los elementos concretos que dan paso al establecimiento de la República Dominicana. Vista la importancia actual de las relaciones entre República Dominicana y Haití se hace necesario estudiar con mayor profundidad este momento histórico, sobre la base de referencias documentales que permitan desentrañar las claves de la época.

Decidí centrar mi estudio en una pequeña comunidad marginal en el siglo XIX como lo era Higüey, alejada de la dinámica política y económica que emanaban los polos urbanos y de poder ubicados en Puerto Príncipe y Santo Domingo. Mientras otras zonas del suroeste o noroeste de la parte española de la isla desarrollaron a partir del siglo XVII un importante vínculo económico con la parte francesa, Higüey por su ubicación geográfica mantuvo un relativo aislamiento.

Estudiar la población de Higüey me permite poner a prueba las fundamentaciones de pensadores influyentes de corte conservador. Dentro de esta lógica, el distanciamiento geográfico hizo de esta población menos propensa a estar influenciada por los lazos económicos, sociales y culturales con Haití y más vinculada al referente español. Se podría decir que el hato ganadero y en él, el hatero, son partes nodales de la dinámica económica y cultural del Este, y a través del tiempo se les ha considerado representativos del ser dominicano. A esto se suma el otro “*pilar de la dominicanidad*” que es la religiosidad católica. Higüey

2 José Gabriel García, Compendio de la historia de Santo Domingo; Manuel Ubaldo Gómez, Resumen de Historia Patria; Máximo Coiscou Henríquez, Historia de Santo Domingo. Contribución a su estudio; Miguel Ángel Monclús, Caleidoscopio de Haití; Ramón Marrero Aristi, La República Dominicana. Historia del pueblo cristiano más antiguo de América; Joaquín Marino Incháustegui, Historia de la República Dominicana dentro de la colección de los 25 años de la Era de Trujillo; Juan Bosch, Composición social dominicana; Pedro Mir, La noción de período en la historia dominicana; Franklin Franco, Los negros, los mulatos y la nación dominicana e Historia del pueblo dominicano; Emilio Cordero Michel, Cátedras de historia social, económica y política dominicana; Francisco Henríquez Vásquez, Historia Dominicana. Apuntes de cátedra HIS-011; Duarte y la Independencia dominicana; Roberto Cassá, Historia social y económica de la República Dominicana; Julio César Rodríguez Jiménez y Rosajilda Vélez, El precapitalismo dominicano de la primera mitad del siglo XIX; Roberto Marte, Estadísticas y economía 1805-1890; Rafael Emilio Yunén, La isla como es, entre otras obras.

con su santuario de devoción a la virgen de la Altagracia, indudablemente contiene en alto grado este componente. Es por ello que podría pensarse que en Higüey hubo una resistencia activa o pasiva a la unificación y que allí las tensiones fueron mayores si tomamos en cuenta que contiene los elementos de la “*dominicanidad*” en los términos expresados por un Manuel Arturo Peña Batlle³. Si Higüey era lo más dominicano, entonces resulta especialmente interesante conocer el impacto de la unificación allí.

En este artículo nos limitaremos a presentar tres aspectos de los que ya podemos presentar como algunos avances:

- La proclamación de la unificación y cómo ella se llevó a cabo en la localidad bajo estudio;
- La abolición de la esclavitud y sus efectos prácticos en Higüey;
- Un primer acercamiento a la movilidad social y el destino de los grupos tradicionales de poder local durante los 22 años de unificación.

Nuestra herramienta fundamental ha sido el catálogo del Archivo Real de Higüey⁴. De entrada un simple análisis del mismo nos muestra que el paso de colonia a república bajo la bandera de Haití borró en los documentos el uso de adjetivos que señalaban el estatus o jerarquía social como son el uso de *don* y *doña*, que fueron sustituidos por el de ciudadano y ciudadana, independientemente de la posición social de la persona. Este fue el cambio más consistente, visible e inmediato con la política haitiana de igualdad social. Desaparecen las referencias al color y raza, calificativos como mulato, pardo, negro, criollo, etc. La palabra esclavo, desaparece de los documentos y se sustituye por la de cultivador o doméstico. A pesar de que se ha sustentado fervientemente que el régimen haitiano impuso el idioma francés, el 95% de los documentos están en español, no sólo en Higüey sino en la documentación disponible de otros lugares.

3 Teoría expuesta por Peña Batlle en El Tratado de Basilea y la desnacionalización del Santo Domingo español. Básicamente para Peña Batlle la dominicanidad depende de dos factores que se desprenden de la conformación política del imperio español; a) la hispanidad social y cultural, del que es responsable el ethos español; b) el catolicismo, político y cultural, del que es responsable el Real Patronato indiano. *Passim*.

4 Este tiene una cantidad de 1,526 expedientes.

Higüey fue una de las primeras villas fundadas por Nicolás de Ovando al inicio del período colonial.⁵ Desarrolló una economía de subsistencia debido a las dificultades para la comercialización de su producción. Tempranamente se vio dedicada a la ganadería en hatos y monterías. La principal forma de acceso a ella era a través de la desembocadura del río Yuma que no tardó en convertirse en embarcadero. La zona se transformó en puerto con destino a Puerto Rico. En torno a su población, en 1824, el viajero inglés Charles MacKenzie en su obra “*Notes on Haiti*” estimaba su población en 1,655 personas, la menor entre las otras dos ciudades del Este, Bayaguana y el Seybo.

La proclamación de la unificación en Higüey, 1822

El inicio del año 1822 encontró a los higüeyanos sumados a la llamada Independencia Efímera de Núñez de Cáceres, proclamada el 30 de noviembre de 1821. Con fecha del 9 de enero de 1822, Boyer había emitido una proclama al pueblo de Santo Domingo en la que afirmaba: “El pabellón nacional flota sobre todos los puntos de la isla que habitamos! sobre este suelo de libertad ya no hay esclavos, y no formamos todos sino una sola familia... ¿Quién desconocerá, en esta feliz revolución, el poder de Dios que arregla los destinos de los pueblos?... Al fin os habéis movido espontáneamente, habéis querido ser libres y haitianos como nosotros, y lo habéis conseguido...Mi destino era sin duda el instrumento de que debía servirse la divinidad para hacer triunfar nuestra sagrada causa: solo a su protección es que atribuyo los sucesos que han acompañado mi administración desde que se pusieron en mis manos las riendas del Estado”⁶. Este movimiento espontáneo que refiere Boyer son los llamamientos de las poblaciones de Dajabón, Montecristi, Santiago, Puerto Plata, Las Caobas, Las Matas de Farfán, San Juan, Neyba, Azua, La Vega, presentados por Price Mars en su libro “*La República de Haití y la República Dominicana*”⁷.

El trece de enero, los munícipes de Higüey, todavía como parte del Haití Español, se reunieron y tomaron dos disposiciones relativas a la calma pública.

5 Se desconoce la fecha exacta de su fundación pero Fray Cipriano de Utrera consideró que pudo haber sido alrededor de 1505. Se tiene certeza de que fue ennoblecida con armas y título de villa en 1508 durante el gobierno de Ovando. Inicialmente su nombre fue Salvaleón de Higüey.

6 Frank Moya Pons, *La dominación haitiana, 1822-1844*, 173-176

7 Jean Price Mars. *La República de Haití y la República Dominicana*. Capítulo VI ¿Hubo un llamamiento dominicano a la unidad política de la isla bajo la bandera de la República de Haití? Si lo hubo ¿En qué consistió? p.p. 113-136

Resolvieron prohibir el porte de armas en el pueblo en los días festivos y que después de las nueve de la noche nadie podía andar con armas excepto los de patrulla y soldados de cuadra. Igualmente se establecieron limitaciones referentes a la venta de aguardiente, a que “no se canten ni hablen por la calle deshonestidades ni blasfemias” y que “los amos de criados y padres de familia los recojan a las nueve”. Advirtiendo que “quales quiera individuo que falte a este mandato será castigado con arreglo a las leyes que rigen el estado independiente...”⁸. Estas instrucciones podrían interpretarse como una reacción al clima de inseguridad que se vivía en la parte Este de la isla. En Higüey habían circulado los rumores de planes de unificación⁹.

Ese mismo día, 13 de enero, el alcalde municipal de Higüey, Francisco Rijo, junto con los demás miembros del cabildo escogieron a Dionisio Bort, subteniente de milicias, como secretario hasta que “el gobierno...disponga otra cosa que más convenga” con un salario de 8 pesos.¹⁰ El 14 y el 16 de enero, en el Libro de Demandas, todavía se hace referencia al segundo año de la independencia, es decir, la de Núñez de Cáceres. Hasta ahora no hemos encontrado documentos que refieran explícitamente el nombre de la nueva república: Haití Español.¹¹

El 28 de enero, Jean Pierre Boyer partió hacia Santo Domingo acompañado de un ejército de 12 mil hombres, dividido en dos columnas. El 29 de enero, es decir al día siguiente, ya Higüey era haitiano, el cabildo se reunió “para dar cumplimiento a los oficios recibidos de la contestación que a(sic) hecho el señor presidente de Haití Juan Pedro Boyer” y, por lo tanto, se prepararon para el “recibimiento del citado presidente”¹². Esto señala que desde algunos días antes ya Higüey se debatía entre mantenerse fiel al Estado Independiente de Haití Español o sumarse a la unificación. Boyer estaba recorriendo los pueblos de la antigua parte española, como La Vega que visitó el 12 de marzo.¹³ El cabildo

8 Libro de cabildo. ARH.4.05A-78, p. 2

9 Un año antes, el 10 de enero de 1821, se recibió en Higüey una comunicación del gobernador Sebastián Kindelán relativa a la misión favorable a la unificación del agente haitiano Desir Dalmasí. Comunicación del Gobernador. 10/01/1821, ARH.3.L14A-Exp109

10 Libro de cabildo. ARH.4.05A-78, imagen 3 y 4.

11 El 21 de diciembre de 1821 el alcalde municipal reúne a los ciudadanos electores para dar cumplimiento al artículo 19 del Acta constitutiva del gobierno provisional del “*Estado Independiente de esta parte española*”. Libro de cabildo. 16/12/1821 - 01/01/1822 ARH.4.25R-12.

12 Sesión del Cabildo, ARH, 29 enero 1822, Libro del Cabildo, DO AGN ARH.4.L05A-78.

13 Concepción, Mario. *La concepción de La Vega*. Relación Histórica. Santo Domingo, Sociedad Dominicana de Geografía, Vol. XVI, 1981. p. 94.

había dispuesto que se traiga lo que “sea necesario conducir de la ciudad para el debido efecto de la materia proponiendo quanto (sic) sea conducente a la mayor decencia de su persona”. Igualmente se acordó “publicar la independencia de Aiti (sic) enarbolando la bandera”¹⁴.

El 6 de febrero Boyer estaba en Baní y el 9 de febrero se produjo la entrada de Boyer y sus tropas a Santo Domingo donde Núñez de Cáceres le hizo entrega de las llaves de la ciudad. En Santo Domingo Boyer daba instrucciones de “plantar con solemnidad la palma de la libertad; hacer conocer a las autoridades que las personas y las propiedades eran sagradas, y que el robo y el desorden debían ser castigados severamente, pero siempre conforme a la ley; inclinar a los esclavos libertados al trabajo, obligándolos a cultivar las habitaciones en que residieran, previo el pago del jornal que los reglamentos señalaran; persuadir a los agricultores de la conveniencia para ellos y para el Estado del desarrollo del cultivo del café y de los frutos menores; pasar revistas a las guardias nacionales para escitar el entusiasmo (sic) de los que formaran parte de ellas, estimulándolos a armarse convenientemente para defender en caso necesario la libertad y la independencia; organizar piquetes de gendarmería de a veinte hombres escojidos (sic) por su moralidad, su patriotismo y su adhesión a la República; explorar al clero en beneficio del nuevo orden de cosas, valiéndose de su mediación en todos los casos, y utilizar los servicios de los que por haber tomado parte activa en el movimiento de independencia, no pudieron contar con garantías en las colonias españolas; escudriñar el secreto de las conciencias para proteger a los adeptos al nuevo régimen y anonadar a los contrarios; y fortificar en los neociudadanos la adhesión a sus libertadores, haciéndoles sentir el beneficio de la transformación que acababan de experimentar, para que el gobierno pudiera contar con ellos en cualquiera eventualidad”¹⁵. Se dispuso que se haga lo que “sea necesario conducir de la ciudad para el debido efecto de la materia proponiendo quanto (sic) sea conducente a la mayor decencia de su persona.”

Para marzo todavía los higüeyanos esperaban la visita del nuevo presidente. El 18, ante la falta de noticias de Santo Domingo y la incógnita sobre una posible

14 Sesión del Cabildo, ARH, 29 enero 1822, Libro del Cabildo, DO AGN ARH.4.L05A-78.

15 José Gabriel García. *Compendio de la historia de Santo Domingo*. Santo Domingo, Central de libros, 1982, Tomo II, p. 94

visita de Boyer, el cabildo municipal se reunió para deliberar sobre la situación de vacío jurídico en el que se encontraban, estableciendo “que no habiendo recibido este cuerpo municipal órdenes contrarias, a las que están por leyes establecidas en esta común” se seguirán aplicando las “reglas impuestas por el anterior gobierno ... hasta que el mismo gobierno otra cosa determine” porque los vecinos de la villa se han tomado ciertas libertades. Los miembros del cabildo reiteran las disposiciones que los ciudadanos deben cumplir entre ellas “...tener sus perros amarrados, los recintos de sus casas limpios, las palisadas(sic) de sus labranzas bien dispuestas a fin de que los animales no les perjudiquen”¹⁶, etc.

Estas disposiciones se publicaron como bando en los parajes de costumbre. El bando constituyó un tipo documental de herencia colonial española que se mantuvo durante la unificación. También el uso de la denominación de villa en lugar de común tardará unos meses antes de que desaparezca completamente de los documentos oficiales, todavía en octubre de 1822 encontramos actos del cabildo que usan la expresión de villa.

El 23 de marzo se vio en el cabildo la disposición del 27 de febrero de Boyer mediante la que se convoca a “los ciudadanos que componen esta común para el nombramiento de un diputado y un suplente”¹⁷. En esa misma sesión se proclamó que para el 31 de ese mes se celebrarían las elecciones y se sembraría el árbol de la libertad. Esto último fue una ceremonia que se verificó en todo el territorio y que consistía en la siembra en el parque del pueblo de una palma como símbolo de libertad. Para el cumplimiento efectivo de las elecciones, en las que debería haber una participación significativa de la población como forma de legitimar el nuevo estado de cosas, se dispuso “que se noticie y circule por toda la estención(sic) de esta común y no reusen(sic) en concurrir, mandamos publicar este en los parages(sic) de uso y costumbre”¹⁸.

El 31 de marzo, los miembros del cuerpo municipal se reunieron a las 8 de la mañana para asistir a la “augusta ceremonia de plantar el árbol de la libertad”. Los munícipes, junto al comandante de las armas, las tropas de línea, la guardia nacional de infantería y la caballería se dirigieron a la casa del General

16 Libro de cabildo. ARH.4.05A-78, 18 marzo 1822, Imagen 4, 6, 7, 8.

17 Sesión del cabildo, 23 marzo 1822. ARH.4.05A-78, Libro de cabildo, 13 enero 1822, 13 julio 1822.

18 *Ibidem*.

Dupuy, encargado por el presidente “para la vigilancia y mantenimiento de la tranquilidad y buen orden de esta parte...”. Además, se sumaron a este grupo los “habitantes notables”. Hecho que denota la pervivencia de elementos distintivos en la sociedad, aunque es muy probable que entre los notables el elemento racial haya pasado a un segundo plano, no así el estatus económico. El general Dupuy, hasta el momento primer y único funcionario haitiano designado en Higüey, realizó un discurso en el que “manifestó el gozo que ocupaba su corazón al ver cumplido el heroico destino de su Excelencia y de la República de Haití, cumpliendo con la reunión total de los leales hijos de la patria y la sincera voluntad con que este vecindario se había adherido a ella”. Dupuy informó que Boyer finalmente no podría visitar Higüey como era su deseo. El documento señala que el “pueblo unido a la Guardia Nacional” exclamó “con el mayor alborozo” “Viva la República de Haití”, “Viva la libertad”, “Viva la unión”, “Viva nuestro amado presidente Boyer”, “Viva el general Dupuy, su representante”. Finalmente se “cantó una misa solemne”.¹⁹

Las elecciones fueron llevadas a cabo y fue elegido como diputado por Higüey ante la Cámara de los comunes el ciudadano Francisco Travieso quien ocupó el cargo por cinco años. El Cabildo Municipal preparó para él unas instrucciones a modo de sugerencias y expectativas de la comunidad. En ellas los higüeyanos demandan la exención de impuestos sobre la venta de ganados y otros animales cuadrúpedos. Igualmente exigen la abolición en todo o al menos en una parte de los tributos que se pagan “conforme a la antigua pragmática de España”. Los hateros de Higüey piden al diputado luchar por esta demanda “hasta conseguir este ramo a favor de los habitantes de este país”²⁰. La reducción o eliminación de los impuestos eran, sin duda alguna, una de las principales demandas de los dominicanos y debió jugar un papel fundamental en el desarrollo de una facción pro haitiana durante los últimos años del dominio colonial.

Otro punto de las instrucciones dadas a Travieso fue el que se refería al impacto de la abolición de la esclavitud en Higüey, Travieso debía transmitir al Senado de la República el “decaimiento que ha tenido este pueblo por la libertad de los cultivadores que antes eran esclavos”. Evidentemente las instrucciones reflejan

19 Sesión del cabildo, 31 de marzo 1822. ARH.4.05A-78, Libro de cabildo, 13 enero 1822, 13 julio 1822.
20 Proclama. Sesión del cabildo. 29 junio 1822, p.6

los intereses de los antiguos sectores esclavistas perjudicados con la abolición. Los miembros del cabildo atribuyen el abandono de la agricultura a la facilidad con que los esclavos españoles obtuvieron su libertad. Los comparan con los de la parte francesa que tuvieron que luchar por largos años para conquistar su emancipación. En esta parte el documento tiene varias tachaduras y correcciones, muestra de la preocupación de los escribientes por expresar con cierta delicadeza una queja que denota su carácter esclavista. Es importante recordar que todavía el cabildo está en manos de las mismas autoridades desde el período español. El documento termina diciendo que “se le amplían al dicho diputado quantas (sic) facultades se considere bastantes para representar a favor de la común de su encargo”²¹.

El traspaso de mando

A su paso por el interior del país, Boyer fue organizando las comunas en virtud de las leyes haitianas, dejando instaladas las nuevas autoridades. Debido a que la región Este se encontraba fuera de la ruta de penetración del ejército haitiano, estas poblaciones tuvieron que esperar un tiempo para que se hicieran las designaciones de lugar. Aunque la unificación se había producido el 9 de febrero, fue el 21 de julio cuando se hizo la juramentación de los nuevos funcionarios de Higüey. Es a partir de esta designación cuando se cumplen algunas formalidades del Estado haitiano, por ejemplo es justamente en julio cuando en el libro de conciliaciones se toma por primera vez el uso del encabezado propio de los documentos haitianos “Libertad, Igualdad, República de Haití”, concretamente en el acto del 20 de julio. Es decir un día antes de la salida de los antiguos funcionarios.²²

En la ocasión el general de Brigada Alex Dupuy pronunció otro discurso. En el mismo agradeció a las autoridades salientes haber asumido la tarea de “mantener la tranquilidad y la paz en esta común lo mismo que la distribución de justicia en quanto (sic) a todos aquellos que lo han solicitado”. A los nuevos funcionarios les reconoció su intachable conducta y los exhortó a no olvidar que “os debéis a vuestros conciudadanos que el pobre como el rico, el débil

21 Proclama. Sesión del cabildo. 29 junio 1822, p. 6

22 ARH.8.14A-263. Libro de Conciliaciones, 24 de enero 1822 al 20 de julio 1822. p. 20

como el fuerte deben hallar la justicia y la equidad en la administración de nuestra justicia”, pidió que se brinde toda nuestra atención “a los infelices que impetran la protección”... “La clase laboriosa de los cultivadores debe atraer toda nuestra atención y solicitud, una ley a fijado sus obligaciones en cuanto a los propietarios de tierra y la de estos en cuanto a ellos.” Nótese que la palabra “*cultivadores*” es la que generalmente se usaba para designar a los antiguos esclavos, por lo que esta parte del discurso muestra la preocupación por la nueva situación de los recién liberados y su relación con “*los propietarios de la tierra*”.

Como veremos más adelante en Higüey hasta ahora no hemos encontrado distribuciones de tierras, por lo que los antiguos esclavos tuvieron que emplearse a los propietarios de tierra, en muchos casos sus antiguos amos. En el discurso se percibe la intranquilidad de una unidad reciente y frágil, por lo que Dupuy les recuerda que tienen “la obligación de hacer vuestros esfuerzos para confundir los pérfidos proyectos de nuestros enemigos consolidando esta tranquilidad y esta unión que debe sernos tan preciosa”.²³

La abolición de la esclavitud

La unificación con Haití significó la entrada en vigencia de la Constitución haitiana de Petión del año 1816 que en su artículo primero establecía la abolición de la esclavitud. Las dos últimas ventas de esclavos que aparecen en el Archivo Real de Higüey se realizaron el 6 de diciembre de 1821. En esa fecha Francisco Herrera y José María de Castro vendieron a Manuel Garrido y a José Villavicencio a cada uno una esclava, Victoria y María Sánchez respectivamente, por 300 pesos fuertes cada una. Herrera y De Castro hicieron un gran negocio tomando en cuenta que apenas un mes después la abolición de la esclavitud sería una realidad.²⁴

El 31 de marzo de 1822, ya consumada la unidad, José María De Castro se presentó ante el Alcalde Municipal a demandar a Manuel Garrido por el pago de 65 pesos fuertes pendientes de la venta de la esclava, justamente de una de las dos últimas vendidas. Es interesante notar que el documento presenta

²³ Discurso. ARH.4.05A-74.

²⁴ Venta de esclava. 6 diciembre 1821. ARH.1.05-19. Venta de esclava. 6 diciembre 1821. ARH.1.05-20.

una tachadura, el secretario empezó a escribir la palabra esclava, escribió “la compra de una escl...” y entonces tachó y sustituyó la última palabra por “doméstica”. Ciertamente el hecho que generó la demanda fue la venta de una esclava, pero las reglas del juego han cambiado y ya ni siquiera se menciona la palabra esclavo. El Alcalde, Francisco Rijo no sabe cómo manejar la nueva situación. En este caso ¿Quién tiene la razón? Debe Garrido honrar una deuda por un concepto que de pronto se tornó ilegal. Como veremos, Rijo decide enviar el caso al Tribunal Superior de Justicia de Santo Domingo “por no tener conocimiento del código de ley para pronunciar indifinitivo (sic) con el acierto que desea ...”. Encontramos varios casos con estas características.

Cuatro días después de la juramentación de los nuevos funcionarios, el 21 de julio, se inició una avalancha de puestas en claro de las relaciones amo/esclavo. Estas debían haber estado en un proceso de acomodamiento desde enero pero fue entonces cuando la documentación registró la formalización del nuevo estatus de los antiguos esclavos. Cinco meses antes, el 11 de febrero, Boyer había enviado una circular a todos los comandantes militares que había designado para gobernar las comunas, y en consecuencia Dupuy debió haberla recibido. En ella se ordenaba que los recién liberados esclavos fueran “obligados a trabajar cultivando la tierra de la cual dependían y recibiendo una parte de la renta fijada para ellos por los reglamentos”²⁵. Además, se hablaba de orientar la producción hacia los productos destinados al comercio internacional como el café y los frutos menores. Como veremos, con la presencia de nuevas autoridades, estas disposiciones fueron de alguna manera tomadas en cuenta. El 26 de julio el juez de paz envió una correspondencia al ciudadano Antonio Ortiz en la que lo invita a poner sus cuentas claras, le pide “comparecer en su tribunal con sus cultivadores a fin de librar judicialmente el contrato que exige la ley del 20 de abril de 1807 año 4 en el artículo 5 para poder unos y otros trabajar con más seguridad”.²⁶

Como decíamos, los primeros acuerdos entre antiguos esclavos, libertos y amos empiezan a producirse el 25 de julio cuando Manuela Aponte tomó “a su calor” y en su propiedad a la señora Basilia Rijo y a sus dos hijas menores de edad.

25 Frank Moya Pons. La dominación haitiana, 1822 – 1844. p. 46

26 Cuaderno copiadador de oficios. 26/07/1822, ARH.7.14A-265. p. 2

Manuela se comprometió a mantenerlas y vestirlas regularmente por todo el tiempo que Basilia quisiera permanecer en su compañía.²⁷ Aunque Basilia había comprado su libertad en 1815 retornó a la tutela de su antigua ama.

El día 26 se realizó un nuevo contrato mediante el cual Madama Gilbert²⁸ asignó un pedazo de labranza cultivada de café y plátanos a sus antiguos esclavos, los ahora ciudadanos Juan Pedro Gilbert, Margarita Bedbedee²⁹, Santiago Gilbert y María Sánchez. Sánchez fue una de los dos últimas personas esclavas vendidas en Higüey. Fue vendida a José Villavicencio por 300 pesos fuertes. Ella optó por retornar a su antigua ama en lugar de quedarse con Villavicencio. Madama Gilbert se obligaba a socorrerlos con herramientas necesarias para el cultivo y a otorgarles el pleno goce de una cuarta parte de lo producido.³⁰

El 27 de julio se produjeron ocho nuevos contratos. De los 8 acuerdos firmados ese día cuatro pertenecen a Manuel Garrido³¹. Con la ciudadana Catalina Guerrero y sus hijos menores, se obligó a tomarla en su casa y darles manutención y vestuario a cambio de su compañía por cinco años.³² En el acuerdo también se incluyó un hijo que “vive en poder de José Villavicencio”³³. Decir que “vive en poder” de alguien significa que era esclavo y hasta ahora permaneció en esa condición.

Los actos de este tipo se prolongan desde el 25 de julio al 2 de septiembre, es decir, un mes y una semana en los que se producen 55 acuerdos entre partes, distribuidos de la siguiente manera: 27 en julio, 27 en agosto y 1 en septiembre. A partir del 2 de septiembre y en lo que resta del año no hubo ningún acto similar a estos acuerdos, pasando a ser las fórmulas tradicionales de testamento, venta, inventarios, etc.³⁴ En los 55 actos, 37 personas estuvieron involucradas como propietarios de tierra o contratantes. 99 personas son los contratados y muy probablemente la mayoría, sino la totalidad, antiguos esclavos. Sin datos de la

27 Contrato de compañía. 25 julio 1822, ARH.1.14A-190. IT 117

28 Su nombre real era Juliana Peña, esposa de José Francisco Gilbert y posee dos actos más, uno en 1819 y 1820 ambos relativos a sus esclavos. En mayo de 1818 Juan Francisco Gilbert hizo un tributo por valor de 500 pesos a favor del canónigo de la Catedral de Santo Domingo.

29 Entregada en garantía por Magdalena Laudin a Juliana Peña y José Francisco Gilbert en octubre de 1819

30 Contrato entre partes. ARH.1.14A-191, 26 julio 1822

31 Alcalde de Higüey en 1819.

32 Contrato de compañía. ARH.1.14A-192, 27 julio 1822

33 ARH.1.14A-192. Contrato de compañía, 27 julio 1822, p.1

34 Por ejemplo, en 1822 se realizaron 23 ventas de animales y 9 contratos o convenios, estos últimos con características muy diferentes al tipo de acuerdo que hemos señalado.

cantidad de esclavos en Higüey, podríamos aventurar la hipótesis de que ésta era la cantidad aproximada de esclavos que había en 1822.³⁵

Estos registros muestran la forma en que se produjo la abolición definitiva de la esclavitud en Higüey. Como puede verse en la mayoría de los casos el elemento dinero está ausente y los acuerdos implican otro tipo de retribución. En general puede decirse que el nuevo sistema dio garantías a los antiguos esclavos que pudieron establecer acuerdos más o menos convenientes. Ahora los antiguos propietarios tenían que establecer los alcances de su relación con sus trabajadores.

Predominó la modalidad de aparcería, mediante la asignación de una porción de labranza de la que los trabajadores pueden gozar de la cuarta parte de los cultivos; 27 casos tienen esta modalidad, predominando el cultivo de café y plátanos. Esto último tiene mucho que ver con las disposiciones oficiales que buscaban estimular la producción de estos cultivos menores. 22 acuerdos se refieren al acompañamiento y oficios domésticos que generalmente se prolongan por cinco años. Pero existen algunos casos con oficios específicos como el de capitán de una hacienda³⁶, bueyero³⁷ o el caso de Antonio de Jesús a quien se le pagó 5 pesos mensuales para que ande en carretas de mulos arrastrando maderas u otras cargas de pueblo, uno de los pocos casos que involucran dinero³⁸. Los documentos muestran el origen de la aparcería en Higüey, el cual desplaza a la relación de esclavitud. Aunque la aparcería existía, funcionaba como un sistema marginal.³⁹

José Gabriel García⁴⁰ escribió en su *Compendio de la Historia de Santo Domingo* que Boyer se encontró con la dificultad de “obligar a los libertos a abandonar las casas de sus amos”⁴¹. Esta afirmación ha dado base a las tesis que sustentan la bondad de la esclavitud en Santo Domingo. Pero la permanencia de los esclavos alrededor de sus antiguos amos se explica porque estos no tenían a dónde ir y

35 Antonio Sánchez Valverde. *Idea del valor de la isla Española* estimaba que en 1785, había 14 mil esclavos en Santo Domingo, p.169.

36 Acuerdo entre partes. ARH.1.14A-216, 1 agosto 1822

37 Acuerdo entre partes. ARH.1.14A-218, 1 agosto 1822

38 Acuerdo entre partes. ARH.1.14A-219, 1 agosto 1822

39 Estas ideas las debemos a Raymundo González.

40 José Gabriel García (1834-1910) es considerado el padre de la historiografía dominicana y sus trabajos constituyen un referente obligatorio.

41 José Gabriel García. *Compendio de la historia de Santo Domingo*. p.90

que la mejor situación para ellos era negociar para conseguir alguna tierra o un trabajo. Aunque según García el 15 de junio se realizó una proclama general en la que se ofrecía a los agricultores el derecho de adquirir en propiedad, a título de donación nacional, la porción de tierras del Estado que sembraran de café, cacao, caña de azúcar, etc.⁴² hasta ahora no hemos encontrado referencias a donaciones nacionales en esta común⁴³. Los amos, en cambio, no perdieron sus propiedades y la continuación de las tareas agrícolas, aunque fuera bajo el sistema de aparcería, resultaba, en término pragmático, viable y hasta ventajoso.

Cambios y continuidades

Sobre Higüey el historiador Rudolf Widmers establece que su gobierno local “estaba en todo momento firmemente en manos de un pequeño y selecto número de familias que se turnaban en los cargos”⁴⁴. Esto puede considerarse valedero para todo el período colonial pero no así para la etapa republicana que inaugura la unificación en 1822. Un estudio comparativo entre el período de la España Boba y el período haitiano arroja algunas luces en este sentido. Durante la España Boba los Rijo, los Guerrero y los Villavicencio concentraron notoriamente los puestos de gobierno y la vida económica. Para establecer su importancia he constatado que son las familias con mayor presencia en la documentación bajo el supuesto de que, mientras mayor categoría económica y política, mayor necesidad de formalización legal de sus asuntos (testamentos, ventas, compras, deudas, etc.) a través de documentos.

Análisis incidencia familias Rijo, Guerrero y Villavicencio Catálogo del Archivo Real de Higüey

Familia	Actos 1809 – 1821 (12 años)	Cantidad de personas	Hombres	Mujeres	Actos 1822 – 1844 (22 años)	Cantidad de personas	Hombres	Mujeres
Rijo	222	33	18	15	181	47	30	17
Guerrero	138	35	28	7	146	41	29	12
Villavicencio	100	17	12	5	75	18	12	6
Total	460	85	58	27	402	106	71	35

42 García, ob. cit., p. 98, tomo II.

43 Sí hemos visto referencia a alquiler de terrenos del Estado. En 1842 se producen una gran cantidad de este tipo de actos. Alquiler de terrenos. ARH.1.13A-150. 05 julio 1842.

44 Rudolf Widmers. *La propiedad en entredicho. Una historia documental de Higüey, Siglos XVII-XIX*, p.27

Durante los 22 años de ocupación los Rijo generaron por lo menos 181 actos. Distribuidos entre 47 personas, 17 mujeres y 30 hombres. Son los hombres quienes concentran mayor cantidad de actos y entre ellos se destacan: Nicolás con 19 actos, Francisco con 15 y Manuel con 11. Si se compara este desempeño con el de los 12 años de la España Boba se verá la contundente diferencia. De 1809 a 1821 se produjeron por lo menos 222 actos, para una media de 18.5 actos por año, frente a los 181 actos de 1822 a 1844 equivalentes a 8.2 actos por año. Los actos de los Rijo de la España Boba se distribuyen entre 33 Rijo. Es decir que menos personas de esta familia generaron y concentraron mayor cantidad de documentos. Igual situación se produjo con las otras dos familias, tanto los Guerrero como los Villavicencio redujeron significativamente su presencia en los documentos durante la unificación.

Los Guerrero tienen 146 actos en los 22 años de la ocupación, distribuidos en 41 personas, 12 mujeres y 29 hombres. Los tres Guerrero que más actos concentran son Faustino Guerrero con 25, Fructuoso Guerrero con 18 y José Guerrero con 11. Durante la España Boba los Guerrero tienen 138 actos repartidos entre 35 personas. 7 mujeres y 28 hombres. La concentración en esta familia es aun mayor pues José Guerrero tiene 43 actos, seguido lejanamente por Fructuoso Guerrero con apenas 11.

En tercer lugar en importancia se encuentran los Villavicencio, que concentran 75 actos en el catálogo, distribuidos en 18 personas. 6 mujeres y 12 hombres. De todos los Villavicencio se destaca José quien tiene 23 actos, seguido por Rafaela con apenas 7 actos. Durante la España Boba la familia Villavicencio tuvo en 12 años 100 actos repartidos entre 17 personas, de ellas 5 eran mujeres. José y Valentín monopolizan los actos con 68 entre los dos.

El cuadro muestra que durante la unificación no solo se redujo la cantidad total de actos para estas tres familias principales, sino que la distribución fue mayor, es decir más cantidad de personas de estas familias participan en los actos, lo que plantea la posibilidad de una mayor movilidad social a lo interno de estas familias.

La desconcentración del poder familiar entre 1822 y 1844 quizás se relaciona con la virtual desaparición de estas tres familias de los puestos de autoridad

de la común de Higüey. Por lo menos durante la España Boba dos Rijo, dos Villavicencio y dos Guerrero ocuparon la alcaldía de Higüey, además de otros cargos militares y civiles. Durante los 22 años de ocupación haitiana estos tres apellidos desaparecen de los cargos más sonoros, con la excepción de Francisco Rijo que se mantuvo en la alcaldía hasta su sustitución a mediados de 1822.

Mientras en la España Boba las tres personas con más actos son lógicamente, Francisco Rijo (46), José Guerrero (43) y Valentín Villavicencio (37). En la unificación las tres personas que más actos tienen son personas de origen haitiano o recién llegadas a la común, entre ellos:

- Juan Bautista Julián, con 25 actos, originalmente de Guadalupe, llegó a la isla en 1826, de oficio carpintero, en 1835 tenía dos años habitando en Higüey. En 1839 Julián aparece contratando personas para trabajar en su negocio de carpintería, allí prosperó apareciendo como dueño de terrenos y cortador de madera. Varias personas aparecen como deudoras de Julián.
- Juan Pión, con 25 actos. Juan será capitán ayudante de plaza en 1828 y comandante de la plaza en 1842. Está vinculado a los cortes de madera y aparece contratando una doméstica en 1828. No hay referencias a Juan Pión durante la España Boba, pero el apellido Pión aparece dos veces en este período, José y Nicolás con un acto cada uno y con la referencia de ser de origen francés.
- Manuel Belén con 26 actos. Vinculado a los cortes de madera. En el caso del apellido Belén solo aparece un José con un acto en 1818.

En cuarto lugar aparece el señor Pierre Binet, *preposé* de la administración, es decir, funcionario haitiano, con 24 actos. Ninguno de los tres primeros aparece entre los documentos de 1809 y 1821, lo que sugiere que su llegada o prosperidad se produjo después de 1822. Los documentos hacen referencia al origen francés de todos, pero es importante tener en cuenta que para la época no se hacía una distinción clara entre haitiano y francés por lo que se dificulta la identificación clara del origen de estas personas. Esta aparente movilidad plantea la inquietud de si fue impuesta y si se concentró en sectores vinculados a Haití. No obstante,

no se puede hablar categóricamente de un desplazamiento de las familias tradicionales sino más bien de una movilidad social, que permitió la inserción de nuevos sujetos.⁴⁵

Para finalizar

A modo de conclusión podemos decir que aparentemente Higüey recibió sin grandes traumas la unificación con Haití, los documentos muestran una transición sin problemas pero con grandes expectativas e incertidumbres. El hecho de que los grupos privilegiados locales se vieran obligados a aceptar a oficiales negros haitianos en la jefatura o gobernación de las armas en cada una de las comunes planteó una ruptura importante con los patrones de diferenciación social y racial española.

La documentación relativa a las nuevas relaciones entre antiguos amos y esclavos señalan el nacimiento de la aparcería, que a su vez propiciará un nuevo sistema de explotación dentro de la libertad formal propiciada por Haití. Allí prácticamente no se cumplió la disposición haitiana que obligaba al pago de un jornal. Es un hecho que durante la unificación se produjo un cierto desplazamiento de las principales familias que durante cientos de años habían monopolizado la actividad política y económica de Higüey. Todavía no quedan claros los mecanismos que provocaron este desplazamiento pero, sin duda alguna, se produjo una recomposición. Falta determinar si los antiguos esclavos tuvieron oportunidad de escalar socialmente. Aunque hemos detectado algunos casos, estos no nos permiten establecer contundentemente si esta nueva movilidad benefició particularmente a los antiguos esclavos o quizás solamente a los sectores medios que no habían podido romper la barrera que las familias hegemónicas mantuvieron en Higüey. Seguimos trabajando estos y otros aspectos que nos permitirán comprender mejor ese momento en que, como decía Blas Jiménez, “todos éramos haitianos”.

45 Los Rijo aparecen cuatro veces en el listado de personas con mayores cantidades de actos para un total de 65 actos, seguidos por los Guerrero que tienen tres personas, con 53 actos.

Bibliografía

- Ardouin, Beaubrun. *Etudes sur l'histoire d'Haití*. París, Dézobry, E. Magdeleine et Ce., libraires-Editeurs, 1860.
- Barinas Coiscou, Sócrates. *Compendio de un siglo de historia patria, 1800-1900*. Santo domingo, 2002.
- Bellegarde, Dantes. *La nación haitiana*. Santo Domingo, Sociedad Dominicana de Bibliófilos, 1984.
- Cassá, Roberto. *Historia social y económica de la República Dominicana*. Santo Domingo, 2003.
- Chez Checo, José. *La República Dominicana y Haití: Síntesis histórica de su problema fronterizo*. Santo Domingo, Amigo del Hogar, 1997. Colección Historia Total 7.
- Coiscou Henríquez, Máximo. *Historia de Santo Domingo*. Ciudad Trujillo, Ed. Montalvo, 1943.
- Cordero Michel, Emilio. *Cátedras de historia social, económica y política dominicana*. Santo Domingo, UASD, 1970.
- Delorme, D. *La miseria en el seno de las riquezas*. Santiago de Cuba, Imp. de Ravelo y Hermano, 1882.
- Despradel, Lil. *Las etapas del anti-haitianismo en la República Dominicana, en Política y sociología en Haití y la República Dominicana*. México, UNAM, Instituto de Investigaciones Sociales, 1974: 83-97.
- Documento para la Historia de Santo Domingo*. Ed. Máximo Coiscou Henríquez, Madrid, 1973.
- Franco, Franklin. *Haití: de Dessalines a nuestros días*. Santo Domingo, Ed. Nacional, 1988.

- _____ *El pensamiento dominicano 1780-1940, contribución a su estudio.* Santo Domingo, Editora Universitaria-UASD, 2001. (Col. Historia y Sociedad; No. 96)
- _____ *Historia del pueblo dominicano.* Santo Domingo, Taller, 1992.
- _____ *Historia de las Ideas Políticas en la República Dominicana.* 3a. ed. Santo Domingo, Editora Nacional, [19-?]
- _____ *Sobre racismo y antihaitianismo y otros ensayos.* Santo Domingo, Impresora Vidal, 1997.
- _____ *Los negros, los mulatos y la nación dominicana.* 9a ed. Santo Domingo, Arte Gráfica, 1998.
- García, José Gabriel. *Compendio de la historia de Santo Domingo.* Santo Domingo, Central de Libros, 1982.
- Gaspar Hernández (1798-1858).* CLIO, No. 28, p.114-119.
- Gómez, Manuel Ubaldo. *Resumen de la historia de Santo Domingo.* Santo Domingo, Sociedad Dominicana de Bibliófilos, 1983.
- Henríquez Ureña, Max. *La conspiración de los Alcarrizos.* Lisboa, Sociada de Industrial de Tipografía, 1941.
- Hernández González, Manuel Vicente. *El sur dominicano (1680 - 1795). Cambios sociales y transformaciones económicas.* Santo Domingo: Archivo General de la Nación, 2008.
- Inoa, Orlando. *Azúcar. Árabes, cocos y haitianos.* Santo Domingo, Ed. Colé-FLACSO, 1999.
- Jean-Joseph, D. *La question dominicaine. Nos limites frontières.* Port-au-Prince, 1893.

- La sociedad dominicana durante la Primera República, 1844-1861.* Tirso Mejía Ricard, editor. Santo Domingo, Universidad Autónoma de Santo Domingo, 1977. 449p.
- Leyburn, James G. *El pueblo haitiano.* Santo Domingo, Sociedad Dominicana de Bibliófilos, 1986.
- Lockward, George A. *Correspondencia de Tindall, primer misionero protestante en dominicana.* Serie Historia I. Santo Domingo, Universidad CETEC, 1981.
- Lugo, Américo. *La cuestión domínico-haitiana.* En Obras escogidas, Tomo I, Biblioteca Clásicos Dominicano, Santo Domingo, Fundación Corripio, 1993.
- Mackenzie, Charles. *Notes on Haití. Made during a residence in that republic.* London, Henry Colburn and Richard Bentley, 1830.
- Marte, Roberto. *Estadística y documentos históricos sobre Santo Domingo (1805-1890).* Santo Domingo, Museo Nacional de Historia y Geografía, 1984. Serie Documentos No.1
- Mejía Ricart, Gustavo Adolfo. *Historia de Santo Domingo.* Ciudad Trujillo, Ed. Pol Hermano, 1956.
- _____ *Crítica de nuestra historia moderna: primer período del estado libre en la parte española de la isla de Santo Domingo.* 2a ed. Santo Domingo, Banreservas y la Sociedad Dominicana de Bibliófilos, 2007.
- Mir, Pedro. *Las dos pátrias de Santo Domingo. Tesis acerca de la historia de la división política de la isla en dos naciones.* Santo Domingo, Ed. Cultural Dominicana, 1975.
- Moya Pons, Frank. *La dominación haitiana, 1822-1844.* 2da. ed. Santo Domingo, UCMM, 1972.

- Nolasco, Sócrates. *Comentarios a la historia de Jean Price-Mars*. En Obras completas. Ciudad Trujillo, Impresora Dominicana, 1955. p.425-446.
- Nouel, Carlos. *Historia Eclesiástica de la Arquidiócesis de Santo Domingo Primada de América*. Santo Domingo, Imp. La Cuna de América, 1914.
- Pèan, Leslie J. R. *Haití: économie politique de la corruption*. Préface de Jacques Chevrier. Paris: Maisonneuve & Larose, 2003.
- Peña Batlle, Manuel Arturo. *Orígenes del Estado haitiano*. 2da. ed. Santo Domingo, Librería La Trinitaria, 2004.
- Pérez Memén, Fernando. *El pensamiento democrático de Duarte y otros temas de historia dominicana y de Haití*. Santo Domingo, Banco de Reservas, 2005.
- Polanco Brito, Hugo E. *Historia de Salvaleón de Higüey*. Santo Domingo, Academia Dominicana de la Historia, 1994.
- Pradine, Linstant. *Recueil des Lois et Actes du gouvernement Haitienne*, vol.III-V. Paris, A. Durand, 1860-1866.
- Price Mars, Jean. *La República de Haití y la República Dominicana. Diversos aspectos de un problema histórico, geográfico y etnológico*. Vol. 1, 4ta. ed. Santo Domingo, Sociedad Dominicana de Bibliófilos, 2000.
- Rodríguez Demorizi, Emilio. *Santo Domingo y la gran Colombia*. Bolívar y Núñez de Cáceres. Santo Domingo: Ed. del Caribe, 1971.
- _____ *Invasiones haitianas de 1801, 1805 y 1822*. Ciudad Trujillo, Academia Dominicana de la Historia, 1955.
- _____ *La Revolución de 1843, apuntes y documentos para su estudio*. Boletín del AGN, XXV-XXVI (enero-abril, 1943, p. 28-109.
- _____ *Sentencias penales de la época de la dominación haitiana*. Boletín

del Archivo General de la Nación: 79 (oct.-dic., 1953), 329-353; 80 (ene.-mar., 1954), 24-46; 81 (abr.-jun., 1954), 219-230; 82(jul.-sep., 1954), 327-337; 83 (oct.-dic, 1954), 400-408; 84 (ene.-mar., 1955) 66-79; 85 (abr. -jun., 1955), 157-165; 86 (jul.-sep., 1955) 275-292; 87 (oct.-dic., 1955) 388-399.

_____ *Documentos para la historia de la República Dominicana*. Ciudad Trujillo, Montalvo, 1944.

Sánchez Valverde, Antonio, *Idea del valor de la isla Española*. Ciudad Trujillo, Editora Montalvo, 1947.

Wilckens, Manfred. *Hacia una teoría de revolución. El caso dominicano*. Ciencia y Sociedad, Vol. XXV, No.2, abril-junio, 2000.

La representación cambiante de Haití en tres obras tardías de Aída Cartagena Portalatín

Elizabeth Christine Russ, Ph.D



Resumen

Este artículo analizará la representación cambiante de Haití en tres obras tardías de Aída Cartagena Portalatín: la novela experimental, *Escalera para Electra* (1970), el “poema documento”, *Yania Tierra* (1981) y la colección de ensayos, *Culturas africanas: rebeldes con causa* (1986). Nunca se ha estudiado la representación de Haití y los haitianos por Cartagena, lo cual no es sorprendente porque Haití no es un tema que se destaca con una insistencia obvia en su obra. Al mismo tiempo, dado su compromiso con luchar por la justicia, su interés en escudriñar la historia de su pueblo y, sobre todo, su fuerte denuncia del racismo, podemos considerar que la misma falta de Haití como objeto de interés en la obra de esta

importante escritora dominicana es, de alguna manera, significativa. Además, Haití tampoco está ausente en su obra, aunque su representación es cambiante y sus matices dependen mucho de la manera en que cada texto concibe a la nación dominicana. Más específicamente, existe una relación estrecha entre el registro del nacionalismo del texto y su representación del tema haitiano: cuanto más depende de nociones territoriales y “patrióticas” (en un sentido convencional) de la nación, más negativo resulta el retrato del vecino al oeste.

La representación cambiante de Haití en tres obras tardías de Aída Cartagena Portalatín

En las letras dominicanas, Aída Cartagena Portalatín ha sido aplaudida como la escritora femenina más importante del siglo XX, y su obra ha sido admirada por críticos que señalan su desafío a la imagen tradicional de la mujer en la literatura del país.¹ No extraña, pues, que la bibliografía crítica haya privilegiado su voz feminista y su representación del género. Sin embargo, su obra no se limita a la cuestión de la mujer, como afirma Daisy Cocco de Filippis cuando sostiene que “*Cartagena Portalatín se coloca [...] entre los poetas que asumen la obligación de ser testigos de la realidad que los circunda y de defender los derechos de los desheredados por la ‘justicia’ social*”, y que para los años sesenta se convierte en “*artista completamente comprometida en la lucha por los derechos humanos y la justicia social*” (Cocco de Filippis, 29).

De acuerdo con Cocco de Filippis, a partir de los años sesenta—o sea, después del asesinato del dictador Rafael Trujillo en 1961—Cartagena produce una serie de textos que denuncian el sexismo y el racismo, saca a la luz abusos de poder, y reclama justicia por los desamparados. De carácter testimonial, estas obras se interesan por problemas de escala global como el colonialismo, el imperialismo y el prejuicio racial. Además, suelen juzgar duramente las injusticias cometidas por otros gobiernos, como, por ejemplo, el apartheid en Sudáfrica o la segregación racial en los Estados Unidos.² Sin embargo, casi siempre conceden primacía a la historia de la República Dominicana. El resultado es una interacción por turnos

1 Como ha observado Daisy Cocco de Filippis, “[e]n la década de los cincuenta, Portalatín descarta para siempre del vocablo poético femenino los términos ‘sumisa’, ‘cabecita’, ‘virginal’, y comienza a redefinir los límites del mundo femenino. La mujer dominicana hasta entonces relegada a los más recónditos rincones del hogar, emprende el camino y recorre el mundo” (Cocco de Filippis, 28).

2 Sobre el apartheid, véase Aída Cartagena Portalatín, 1970, 151. Sobre la segregación en los Estados Unidos, “Elegía Segunda” en Cartagena Portalatín, 2000, 203-14.

productiva y contradictoria, entre la visión global y el compromiso nacional de Cartagena.³ Esta interacción se complica aún más cuando sus textos se enfrentan al tema, directa o indirectamente, de las relaciones dominicano-haitianas.

Sin embargo, nunca se ha estudiado la representación de Haití y de los haitianos por Cartagena. Esto no es sorprendente, porque Haití no es un tema que se destaca con una insistencia obvia en su obra. Al mismo tiempo, dado su compromiso con la lucha por la justicia, su interés en escudriñar la historia de su pueblo y, sobre todo, su fuerte denuncia del racismo, podemos considerar que la misma falta de Haití como objeto de interés es, de alguna manera, significativa. No obstante, Haití tampoco está ausente de su obra. Al contrario, el tema haitiano es apagado pero insistente; aparece, sea fugazmente o bien desarrollado, en obras tan variadas como la novela experimental, *Escalera para Electra* (1970), el “poema documento” *Yania Tierra* (1981) y la colección de ensayos, *Culturas africanas: rebeldes con causa* (1986). Pero la presentación de este tema de obra a obra es cambiante, si no ambivalente, y sus matices dependen mucho de la manera en que en cada texto concibe la nación dominicana. Más específicamente, existe una relación estrecha entre el registro del nacionalismo del texto y su representación del tema haitiano: cuanto más depende de nociones territoriales y “patrióticas” (en un sentido convencional) de la nación, más negativa resulta el retrato del vecino al oeste.

Escalera para Electra, por ejemplo, es una novela construida a base, no de un patriotismo irreflexivo, sino de una perspectiva crítica que se adentra y testimonia el pasado traumático de la República Dominicana. Mientras intenta armar su narración, la narradora—una escritora dominicana llamada Helene, que se parece mucho a Aída Cartagena—se da cuenta que sólo puede realizar su proyecto a distancia, mientras está de viaje en Grecia. Así que *Escalera para Electra* se construye a partir de una estructura narrativa, y un enfoque geográfico, deliberadamente fragmentados. Como observa la narradora: “a la distancia, creo que es mucho más fácil que lo que ha sido visto y registrado pueda salir mejor de su propia objetividad. Debí intercalar la palabra perspectiva. Además, en Dominicana esas tragedias se esconden, se guardan como un tótem maldito encerrado en silencio” (Cartagena Portalatín, 1970, 69).

3 Para un análisis más detallado de esta dinámica en *Escalera para Electra*, véase el quinto capítulo de Russ.

En Grecia, Helene se aprovecha de una distancia física, intelectual y psicológica que le permite, en momentos claves, romper el silencio que rodea el pasado traumático y hablar de los episodios más dolorosos de la historia de su pueblo. Sin embargo, uno de los “*tótemes malditos*”—o sea, una de “*esas tragedias [que] se esconden*”—queda casi completamente enterrado: el de la relación entre la República Dominicana y Haití. Digo casi porque en el capítulo 22 encontramos una referencia fugaz pero llamativa, no a Haití, sino a los trabajadores haitianos que trabajan en los bateyes.

La escena en cuestión describe un momento de la niñez de Helene, en el cual ella conversa con Agliberto, un campesino que describe a los trabajadores haitianos como “*unos tragones de hombrecitos*”. Agliberto sigue: “*son unos negros que tienen mucha fuerza. Cortan cada día varios cordeles de caña. El tiempo que les queda lo pasan en riñas, averiguaciones, asaderas de batatas y de hombrecitos; casi siempre terminan a medianoche con una fiesta de brujería: un baile vudú*” (Cartagena Portalatin, 1970, 90). El campesino revela, con una mixtura de admiración y asco, su percepción acerca de los haitianos. Esta percepción, a su vez, incorpora elementos del anti-haitianismo que, según Pedro L. San Miguel, ha caracterizado el discurso oficial de la élite dominicana desde el siglo XIX:

A la matriz racista del discurso dominante, de origen colonial, habría de añadirse el anti-haitianismo. Es decir, lo dominicano pasó a definirse frente a lo haitiano. Esta dicotomía se estableció en prácticamente todos los niveles de la sociedad: al vodú haitiano se opuso el catolicismo; ante el creole hablado en la parte occidental, se levantó el idioma español de la parte oriental; a la negrura haitiana se opuso el mulatismo y la blancura dominicana. Más aún, la cultura y la sociedad haitiana fueron vistas básicamente como una extensión de África, mientras que para Santo Domingo se reclamaba un castizo origen español. En fin, la ideología en torno a lo nacional dominicano ha gravitado marcadamente en torno a una “otredad”: lo haitiano. (San Miguel, 67)

Evocando (aunque sea inconscientemente) la dicotomía descrita por San Miguel, Agliberto enfatiza la fuerza y agresión de los haitianos junto con las diferencias raciales y religiosas que supuestamente los distinguen de los dominicanos. Pero es su evocación del frecuentemente repetido estereotipo de haitianos como

caníbales que más horroriza a la pequeña Helene, quien imagina elaborados ritos de caníbales en los cuales haitianos se atiborran de pequeños cuerpos humanos.⁴ “*Son raros esos haitianos. Mi imaginación se dilata aun más: pienso en enanos, también en hombres normales de estatura muy pequeña: tragados: digeridos: defecados por haitianos*” (Cartagena Portalatín, 1970, 90). Cuando la niña, asustada, expresa su preocupación, la esposa de Agliberto le informa que los “hombrecitos” no son hombres pequeños sino arenques, o sea, un tipo de pescado. La confusión de Helene se aclara; sin embargo, la imagen de haitianos primitivos tragando, digiriendo, y defecando a víctimas indefensas queda grabada en la imaginación del lector. La intencionalidad con la cual Cartagena evoca tales nociones es reforzada poco después, cuando Helene afirma que “*lo que hacían con los haitianos se llamaba: explotación del hombre por el hombre*” (Cartagena Portalatín, 1970, 91).

Empleando la inocente confusión de una niña para desarmar a sus lectores, Cartagena alude a los haitianos, y después, subvierte la “otredad” de los haitianos en la República Dominicana para exponer el anti-haitianismo cotidiano de sus compatriotas y condenar la explotación económica de los trabajadores en los cañaverales. Unos párrafos después, Cartagena se atreve a, si no a desenterrar, por lo menos a señalar el escondite de más tabúes de los “*tótemes malditos*” de las relaciones dominicano-haitianas cuando describe cómo, el próximo día, la niña se ríe del susto de la noche anterior y declara: “*Era simpático aquello que llegó a asustarme: lo de las gentes que comían hombrecitos. Era imposible valorar aquello entonces. Eso de ser machetero*” (Cartagena Portalatín, 1970, 91). Al invocar la palabra “machetero”, Cartagena no sólo afirma su rechazo total de la imagen del haitiano como violento y bárbaro, sino que trae a la memoria, aunque indirectamente, la masacre de 1937, cuando millares de haitianos viviendo en la frontera fueron matados por macheteros dominicanos.⁵

A la luz de esta atrevida condenación, sorprende que, diez años más tarde, al escribir *Yania Tierra*, Cartagena se aproveche de las mismas imágenes negativas que rechaza en *Escalera para Electra*. *Yania Tierra* es un poema de larga extensión que narra la historia de la República Dominicana desde 1492

4 Marcio Veloz Maggiolo incluye entre las “invenciones que acerca del haitiano hereda el dominicano” la noción que “[l]os haitianos ‘todavía’ comen gente” (Veloz Maggiolo, 105).

5 Una versión de este análisis de *Escalera para Electra* ha sido publicado previamente en Russ, 134-35.

hasta 1986, el año en que el poema se publicó. Sus versos se centran en las ondas sucesivas de invasiones y ocupaciones de Santo Domingo por poderes imperialistas.

Pero el poema no sólo se dedica a la narración de un pasado doloroso sino que también celebra las hazañas de mujeres que han defendido y ayudado a construir la nación dominicana. Dado su enfoque en las luchas por proteger la autonomía nacional, es inevitable que *Yania Tierra* describa las dos décadas de ocupación haitiana y la guerra de independencia de 1844. La gran mayoría de las estrofas dedicadas a este período se centran en las acciones de las patriotas dominicanas; sin embargo, las primeras cuatro estrofas, que hacen referencia directa a Haití y los haitianos, son, desde nuestra perspectiva, inquietantes. Consideremos, por ejemplo, los versos iniciales de esta sección:

Años de Boyer / Herard / Borgellá y Carrié

Desechos de desechos

Horizonte negado a la esperanza

Tam-tam tambores de Occidente (Cartagena Portalatín, 1981, 37)

Empezando, a la moda de la epopeya, con un catálogo de los presidentes y gobernadores que gobernaron la isla entre 1822 y 1844, la estrofa concluye con el verso, “*Tam-tam tambores de Occidente*”, una frase que explícitamente—y, dado el contexto, despectivamente—evoca la “otredad” de Haití. Cerca del final de *Yania Tierra*, el tambor adquirirá un valor positivo y hasta revolucionario al estar vinculado al patriotismo y sacrificio de las hermanas Mirabal: “*Las tres amaban la Patria/ el tambor/ la libertad*” (Cartagena Portalatín, 1981, 73).⁶ Pero aquí, lejos de representar el patriotismo o la liberación, el “tam-tam” advierte de la violación de la autonomía nacional por el “*caótico golpe de Occidente*” (Cartagena Portalatín, 1981, 45).

Y no es meramente simbólica esta violación, como dejan en claro las próximas dos estrofas del poema:

⁶ En *Culturas africanas* el tambor reaparece como símbolo de la revolución; véase, por ejemplo, Cartagena Portalatín, 1986, 31 y 55.

Sube el llanto de Dominga de los Núñez de Cáceres

De Francisca Hurtado / inmolada

La misma suerte imponen a Gregoria

Ceferina y

Felipa las hijas de

Medina

En Galindo

Águeda

Anita y

Marcelina Andújar

Vírgenes profanadas

Violadas por la insania

Asesinadas

Oh / repudio total (Cartagena Portalatín, 1981, 37-38).

Como sugieren palabras como “llanto”, “inmolada”, “profanadas”, “violadas” y “asesinadas”, estos versos rinden homenaje a mujeres dominicanas victimizadas por los opresores haitianos invocados en la estrofa anterior. Aunque Cartagena no ofrece datos específicos para identificarlas, todas son mujeres dominicanas cuyos nombres han sido asociados en textos historiográficos con ofensas cometidas por, o atribuidas a, hombres haitianos.⁷ La primera, Dominga de los Núñez de Cáceres [sic], estuvo presente en la Plaza de Armas de Santo Domingo el día que Toussaint Louverture declaró la abolición de la esclavitud. Según Ramón Marrero Aristy, “*En esa ocasión el usurpador iba tocando desconsideradamente a cada señora con la punta de su bastón, preguntándoles en mal español, si eran francesas o españolas, ante lo cual se rebeló doña Dominga Núñez, señorita de la mejor sociedad de la capital, protestando contra tan bruscos modales y poniendo con ello en peligro la vida de todos*” (Marrero Aristy, 202).⁸

7 En varios casos, los nombres empleados por Cartagena parecen ser corrupciones de los empleados por las fuentes originales. Por ejemplo, “Dominga de los Núñez de Cáceres” aparece en otras fuentes como “Dominga Núñez”, y los nombres “Gregoria”, “Ceferina” y “Felipa” aparecen como “Gregoria, Zeferina y Florentina” en capítulo XV de Arredondo y Pichardo.

8 Antes de aparecer en la crónica de Marrero Aristy, esta figura protagonizó “La intervención, 1801”, un romance publicado por Gastón F. Deligne en 1899, que culmina en una confrontación entre la “Bizarra Dominga Núñez” y “Toussaint el invasor” el día que éste reúne a los habitantes de Santo Domingo para anunciar la abolición de esclavitud; cuando él se atreve a tocar a ella con su bastón—una violación simbólica—ella responde, “—Insolente!, / [...] —para españolas, otros modales aprende...!” Según el texto de Deligne, la “altiva doncella débil” se salva de la “furia loca” del haitiano por una

Las otras mujeres mencionadas en esta estrofa, Francisca Hurtado y Gregoria, Ceferina y Felipa, murieron en la masacre de 1805 de la población de Moca por tropas haitianas, según un testimonio escrito en 1814 por Gaspar de Arredondo y Pichardo.⁹ Diecisiete años más tarde, las hermanas Águeda, Anita y Marcelina Andújar—conmemoradas en la memoria popular como las vírgenes de Galindo—fueron asesinadas, violadas y desmembradas durante las primeras semanas de la toma de poder haitiana de 1822, supuestamente por soldados haitianos.¹⁰

Aunque Cartagena inicia esta sección de su poema anunciando los “*años de Boyer/Herard/Borgellá y Carrié*”, solamente la historia de las hermanas Andújar toma lugar durante ese período (y solamente en sus primeros días), mientras las otras ocurren en 1801 y 1805, respectivamente. Tal confusión cronológica sugiere que, en estas tres estrofas, el intento de Cartagena no es introducir una historia precisa de los años de la ocupación de 1822-1844, sino invocar tres momentos traumáticos en la historia de las relaciones haitiano-dominicanas. Al hacerlo, inevitablemente trae a la memoria el discurso anti-haitianista que representa a los haitianos como una amenaza existencial a la nación dominicana.

Como hemos visto, Cartagena no expone en detalle los actos de violencia contra las mujeres victimizadas; pero no es necesario que lo haga. La mera referencia a la entrada de Toussaint en Santo Domingo, o a la masacre de los niños y mujeres de Moca, o a las vírgenes de Galindo, inevitablemente despertaría la indignación del lector contra los haitianos y, por extensión, contra Haití. Al hacer uso de historias que representan a haitianos como una “insania” incoherente y oscura, Cartagena apoya, por lo menos implícitamente, un discurso anti-haitiano que requiere el “repudio total” de Haití para asegurar la sobrevivencia de la nación dominicana. Como ha comentado Sibylle Fischer, con respecto a la “fantasía necrófila” de las vírgenes de Galindo, “*los dominicanos son, en efecto, el objeto*

intercesión milagrosa de la Virgen de las Mercedes (Deligne, 166).

9 Véase capítulo XV de Arredondo y Pichardo.

10 La historia de “las vírgenes de Galindo” fue popularizada por Félix María Del Monte, quien, en 1860, publicó un romance, “Las vírgenes de Galindo o la Invasión de los haitianos sobre la parte española de la isla de Santo Domingo, el 9 de febrero de 1822”. 30 años después, César Nicolás Penson incluyó una nueva versión del evento en su conocido libro *Cosas añejas*. Aunque tanto estos textos como la memoria popular atribuyen este crimen a soldados del ejército ocupante, el archivo histórico establece que fue cometido en su mayoría por personas de ascendencia dominicana. Los siguientes documentos, enumerando “Sentencias penales de la época de la dominación haitiana”, revelan que la mayoría de los participantes fueron de ascendencia española: *Boletín del Archivo General de la Nación*: 79 (oct.-dic., 1953), 329-353; 80 (ene.-mar., 1954), 24-46; 81 (abr.-jun., 1954), 219-230; 82 (jul.-sep., 1954), 327-337; 83 (oct.-dic., 1954), 400-408; 84 (ene.-mar., 1955) 66-79; 85 (abr.-jun., 1955), 157-165; 86 (jul.-sep., 1955) 275-292; 87 (oct.-dic., 1955) 388-399. Le agradezco mucho a Quisqueya Lora por su generosidad en proporcionarme con esta información.

del deseo haitiano, pero es un deseo que se resiste absolutamente a ser traducido en un mandato positivo, ya que el único mandato posible es ‘Muérete’ o ‘Déjate matar’. [...] Haití sólo ofrece el fin de la historia” (Fischer, 178, traducción propia).

Entonces, ¿cómo explicar que en *Escalera para Electra*, Cartagena condena el anti-haitianismo, pero en *Yania Tierra* recurre lo mismo? Cabe destacar que, en términos generales, las dos obras comparten el marco ético progresista que ya hemos asociado con la obra de esta autora. Por ejemplo, aunque selecciona imágenes que pueden despertar los sentimientos anti-haitianistas de sus lectores, la autora nunca califica a individuos haitianos en términos raciales ni emplea la palabra “negro” como prueba de su inferioridad.¹¹ Al contrario, los suele equipar con españoles, franceses o estadounidenses. Por ejemplo, la frase “*desechos de desechos*”, que emplea para describir los “*años de Boyer/Herard/Borgellá y Carrié*”, se repite cuando denuncia a los españoles por su destrucción de la población indígena, y a Napoleón por su intento de tomar control de la isla.¹² Por consiguiente, si por un lado *Yania Tierra* evoca un discurso anti-haitianista, por otro sugiere que el vecino del oeste no es nada más ni nada menos que otro poder imperialista. En este aspecto, *Yania Tierra* genera un discurso nacionalista, descrito por Fischer, en que “*la nación’ (cuya existencia siempre se presupone) precede cualquier otra configuración política y social: la historia de la literatura dominicana se narra como una serie de luchas en contra de antagonistas extranjeros—primero España, después Haití, después España otra vez*” (Fischer, 196, traducción propia).

Esta identificación demasiado fácil de Haití con poderes imperialistas europeos (o norteamericanos) es, a su vez, sintomática de una diferencia clave entre *Yania Tierra* y *Escalera para Electra*. Aunque las dos obras desprecian el racismo e imperialismo, cada una emplea una estrategia distinta para acercarse a la nación dominicana. Como hemos visto, Helene narra *Escalera para Electra* mientras viaja por Grecia, y se aprovecha de la distancia geográfica para desarrollar una nueva perspectiva sobre su pueblo. Por consiguiente, su narración adquiere un tono irónico y crítico que le permite sacar a la luz los “tótemes malditos” de la

11 Reafirma su mensaje antirracista al final del poema, cuando interpela a las “indias / negras / blancas / mulatas / mestizas” de la República Dominicana, exhortándolas: “¡Ea! ¡Mujeres! ¡Soltad los pájaros de la esperanza!” (Cartagena Portalatín, 1981, 82).

12 Véase Cartagena Portalatín, 1981, 35.

historia nacional. Entre ellos, logra desenterrar, aunque sea sólo parcialmente, los tótemes del anti-haitianismo y las injusticias cometidas por dominicanos contra haitianos.

Yania Tierra también reflexiona sobre episodios trágicos de la historia, pero su meta principal no es desenterrar secretos vergonzosos, sino celebrar a las mujeres que han participado activamente en las luchas por independencia y autonomía nacional.¹³ Dicho de otra manera, *Yania Tierra* es un poema patriótico y, como Silvio Torres-Saillant afirma, una consecuencia de “*un sistema ideológico que interpreta a los dos pueblos que comparten la isla como insuperablemente dicotómicos*” es que “*el anti-haitianismo llega a ser una forma del patriotismo dominicano*” (Torres-Saillant, 55, traducción propia).

Además, a diferencia de *Escalera para Electra*, en *Yania Tierra* no existe una distancia geográfica e intelectual entre la narración y la nación. Al contrario, el personaje que da nombre a la obra, Yania Tierra, es la encarnación misma de la isla. Para confundir el asunto aún más, la figura de Yania encarna, no sólo la isla, sino también, y más importante, la nación dominicana.¹⁴ Así que el poema funde (o confunde) la protagonista con la isla, y la isla con el territorio dominicano. Por ende, borra la distancia entre la narración y la nación, y reduce Haití al papel de un invasor sin derecho “natural” a la tierra.

En cambio, en las páginas de *Culturas africanas: rebeldes con causa*, Haití emerge como una nación autónoma y digna de respeto e incluso de emulación. Publicado en 1986, *Culturas africanas* contiene una mezcla de memorias personales, historia literaria y comentarios sobre una variedad de actores culturales de África y la diáspora africana. Entre sus capítulos, se encuentran no menos de tres dedicados a la literatura y cultura haitiana, que elogian la alta calidad de la literatura de Haití, subrayan su centralidad en el desarrollo de importantes movimientos literarios como la Negritud y el “boom” latinoamericano y señalan al vecino del oeste como un país que reconoce y honra sus raíces africanas.

13 Considerada desde esta perspectiva, las referencias a las varias “víctimas” pasivas de los opresores haitianos, como las mujeres de Moca y las vírgenes de Galindo, son excepcionales en el contexto del poema: mientras la mayoría de las mujeres celebradas en sus páginas juegan papeles activos en la historia dominicana, estas son figuras femeninas tradicionales, víctimas inocentes y pasivas.

14 Para otra lectura llamativa del género y la figura de la protagonista en *Yania Tierra*, véase el artículo de Morris.

A pesar de su tono positivo, hay que reconocer que estos comentarios no abren nuevos caminos. O sirven como una introducción útil pero muy general a escritores como Jacques Roumain, René Depestre, Jean Price-Mars y Stephen Alexis, o simplemente (en los dos sentidos de la palabra) repiten nociones algo estereotipadas de “la magia” y el “ambiente mítico” del país.¹⁵ Sin embargo, en sus páginas se destaca una clara afirmación de la integridad histórica y nacional de Haití, como, por ejemplo, cuando proclama: “Después de la Revolución Haitiana de 1804, le corresponde al negro de ese país *buscar la raíz de su identidad* por el hecho de una toma de conciencia de la situación histórica en que vive. Libre, *explora la verdad de su identidad*” (Cartagena Portalatín, 1986, 75, el énfasis es mío). Tal afirmación, que contrasta fuertemente con la negación de Haití que impregna el argumento de *Yania Tierra*, adquiere matices aún más complejos tras una lectura de los últimos dos capítulos de *Culturas africanas*, en los que Cartagena vuelve su mirada una vez más hacia su propio pueblo para afirmar las influencias culturales de la diáspora africana en la cultura dominicana. En el proceso, aunque con ciertas vacilaciones, empieza a explorar la historia compartida de Haití y la República Dominicana.

Por ejemplo, el último capítulo del volumen se centra en la contribución a la cultura dominicana de los “negros libertos norteamericanos” que se trasladaron a la península de Samaná “a instancia del gobernante haitiano” durante la ocupación de 1822-1844 (Cartagena Portalatín, 1986, 139-40). Por un lado, estas páginas reafirman la perspectiva nacionalista de Cartagena—por ejemplo, cuando insinúa que muchos de los nuevos inmigrantes rechazaron la cultura de Haití como inferior, cuando “se acercaron a los españoles, a las costumbres superiores, integrándose a la vida nacional” (Cartagena Portalatín, 1986, 140).

Por otro lado, ofrece una visión más compleja de las relaciones dominico-haitianas del siglo XIX cuando sugiere que las deficiencias del gobierno boyeriano se debían, no a una inferioridad natural sino a una dependencia antinatural en Europa: “estaban los gobernantes occidentales comprometidos con potencias europeas para servirles, en grandes cantidades, cacao, café, maíz, algodón, etc.” (Cartagena Portalatín, 1986, 142). En *Yania Tierra*, Cartagena compara Haití con

15 Para los comentarios sobre Roumain, et al., véase Cartagena Portalatín, 1986, 70-87; sobre “la magia” de la cultura haitiana, Cartagena Portalatín, 1986, 93-95.

otros poderes imperialistas. En *Culturas africanas*, al contrario, da a entender que Haití y la República Dominicana comparten, no sólo una isla, sino también una historia trágica de intervenciones e intromisiones imperiales.

El penúltimo capítulo de *Cultura africanas* no se centra en esta historia mutua sino que aboga por una visión ampliamente pan-africana, pan-caribeña y pan-americana, a través de un vistazo a las vidas de Teodora y Micaela Ginés, hermanas nacidas como esclavas en Santiago de los Caballeros, en el siglo XVI, que, tras ganar su libertad, se trasladaron a Cuba donde llegaron a ser artistas conocidas.¹⁶ Reclamando a las Ginés como compatriotas, Cartagena se aprovecha de su trayectoria dramática para vincular el pueblo dominicano a una tradición afro-americana arraigada en las experiencias históricas de las Américas. La introducción del capítulo, a su vez, vincula esta tradición a las luchas del siglo XX, de los pueblos africanos, por la independencia política.

Ya son muchos los pueblos liberados en África, pueblos racialmente discriminados y explotados en el corazón de sus propias riquezas. Pero aquellos pueblos ofrecen lecciones a los de América. *Se han superado porque están conscientes de su identidad*, de su capacidad y de la explotación de que han sido víctimas. [...]

Busquemos nuestras raíces. *Los pueblos de las ínsulas extrañas somos pueblos mestizos y mulatos. Busquemos nuestras raíces. No hay color sino hombres sobre la tierra. Por ello, siempre que puedo, recuerdo a las dos negras esclavas y libertas dominicanas [...]. Y se nos ocurre algo exacto: las Ginés de Santiago de los Caballeros, esclavas y músicas, también rompieron barreras. (Cartagena Portalatín, 1986, 124, el énfasis es nuestro).*

Aunque se centra en las luchas recientes de pueblos africanos, el lenguaje que Cartagena emplea aquí es casi idéntico al que utilizó anteriormente para describir a los haitianos después de la Revolución Haitiana: Haití ejemplifica “una toma de conciencia de la situación histórica en que vive” y por eso ha podido “explorar la verdad de su identidad”; de igual manera, los pueblos africanos “se

¹⁶ Teodora Ginés es reconocida como la compositora de “Son de la Ma’ Teodora”, un famoso ejemplo temprano del son cubano. La historia de las Ginés también aparece en *Yania Tierra*, aunque en forma más breve; véase Cartagena Portalatín, 1981, 30-31.

han superado porque están conscientes de su identidad, de su capacidad y de la explotación de que han sido víctimas”. Esta semejanza es importante porque luego Cartagena declara que los “pueblos [africanos] ofrecen lecciones a los de América” y exhorta a “los pueblos de las ínsulas extrañas” a que también busquen sus raíces, igual como los pueblos africanos—y por asociación, como Haití.

La visión de la nación que Cartagena promueve en las páginas de *Culturas africanas* es distinta a la que encontramos tanto en *Escalera para Electra* como en *Yania Tierra*. Aunque *Escalera para Electra* representa el imperialismo como un problema compartido entre todas las naciones subdesarrolladas, privilegia la historia de la República Dominicana por encima de cualquier otra historia. *Yania Tierra*, en cambio, se centra exclusivamente en la nación dominicana, que define como un territorio continuamente violado por poderes extranjeros. *Culturas africanas*, en contraste, logra generar una definición más amplia de la nación. No quiero sugerir que en este texto Cartagena disminuye la importancia del Estado-nación. Al contrario, habla con emoción de las luchas africanas, haitianas y dominicanas por la independencia política.

Al mismo tiempo, ya no encuentra la necesidad de privilegiar la República Dominicana tanto como antes. Aunque el libro culmina con dos ensayos dedicados a su propio país, también narra historias de Haití, los Estados Unidos, Cuba, Sur África, y Senegal, entre otros. Además, insiste en la importancia, no sólo de la solidaridad pan-nacional, sino de las múltiples “raíces” que nutren a “los pueblos de las ínsulas extrañas”. Al promover nociones de cultura e identidad que traspasan fronteras territoriales, Cartagena descubre una estrategia que le permite librarse del falso “patriotismo” del anti-haitianismo y presentar una visión más compleja no sólo de su vecino, sino también de propio pueblo.

Bibliografía

Arredondo y Pichardo, Gaspar de. (1955). *Historia de mi salida de la isla de Santo Domingo el 28 de Abril de 1805*. En *Invasiones haitianas de 1801, 1805 y 1822*, compilación de Emilio Rodríguez Demorizi, 121-60. Ciudad Trujillo: Editora del Caribe.

- Cartagena Portalatín, Aída. (1986). *Culturas africanas: rebeldes con causa*. Santo Domingo: Ediciones de la Biblioteca nacional.
- . (1970). *Escalera para Electra*. Santo Domingo: Brigadas Universitarias.
- . (2000). *Obra poética completa (1944-1984)*. Santo Domingo: Colección de la Biblioteca Nacional.
- . (1981). *Yania Tierra: poema documento*. Santo Domingo: Colección Montesinos 3.
- Cocco de Filippis, Daisy. (1988). *Sin otro profeta que su canto: antología de poesía escrita por dominicanas*. Santo Domingo: Biblioteca Taller.
- Deligne, Gastón F. (1963). *La intervención, 1801*. En *Galarippos*. Santo Domingo: Editorial Librería Dominicana. 163-67.
- Fischer, Sibylle. (2004). *Modernity Disavowed: Haiti and the Cultures of Slavery in the Age of Revolution*. Durham and London: Duke University Press.
- Marrero Aristy, Ramón. (1957). *República Dominicana: origen y destino del pueblo cristiano más antiguo de la América*. Ciudad Trujillo: Editora del Caribe.
- Morris, Andrea E. (2006). “Yania Tierra: enterrando el cuerpo de la madre patria”. *Letras Femeninas* 32.2: 181-96.
- Russ, Elizabeth Christine. (2009). *The Plantation in the Postslavery Imagination*. New York: Oxford UP.
- San Miguel, Pedro L. (1997). *La isla imaginada: Historia, identidad y utopía en La Española*. San Juan y Santo Domingo: Isla Negra y La Trinitaria.
- Torres-Saillant, Silvio. (1994). *Dominican Literature and its Criticism: Anatomy of a Troubled Identity*. En *A History of Literature in the Caribbean: Hispanic and francophone regions*, editado por Albert James Arnold, Julio Rodríguez-Luis y J. Michael Dash, 49-64. Amsterdam: John Benjamins.
- Veloz Maggiolo, Marcio. (1977). *Sobre cultura dominicana...y otras culturas*. Santo Domingo: Alfa y Omega.

Ser negro y dominicano es posible: Notas sobre los Ingleses, los Cocolos y el Sancocho Dominicano

April J. Mayes



Introducción

Antes de comenzar, déjenme explicar un poco sobre el título. Viene de una conversación que tuve con los estudiantes del Diplomado en Derechos Humanos e Interculturalidad el octubre pasado. A mí me tocó el módulo sobre la raza y el racismo y comencé con una reflexión sobre cómo el estado dominicano legitima ciertas categorías de identidad. Hablando acerca de la cédula, una estudiante nos contó que ella trató de poner una “N” para su color, para indicar que ella se identificaba como “Negra” pero el sistema no aceptaba una “N.” Tras varios intentos, la estudiante determinó que el sistema de cedulaación nunca aceptaría una “N” y, al final, seleccionó la “I” para India.

La experiencia de nuestra compañera es muy simbólica y para nosotros en la clase evidenció cómo el negro se ha borrado sistemática y oficialmente de la dominicanidad y del estado dominicano. Como ya sabemos bien, gracias a las interpretaciones ofrecidas por historiadores como Celsa Albert Bautista, Roberto Cassá, Carlos Deive, Raymundo González, Carlos Doré Cabral, entre otros, el “negro” se ha asociado con lo Haitiano. Como plantea Ernesto Sagás, “la ideología del anti-haitianismo creó el mito de que los Haitianos y los Dominicanos pertenecen a razas distintas” y su función es “negar a los ciudadanos de tez oscura, y a los pobres en general, su propio espacio sociocultural y los intimidan de reclamar sus derechos o participar en la vida política.”¹

Una investigación realizada por Jim Sidanius, Yesilernis Peña y Mark Sawyer sobre la democracia racial en República Dominicana determinó que, entre los entrevistados, los “blancos” fueron percibidos con tener el más alta estatus social mientras que los con tez más oscura ocupaban las categorías más bajas y que el color de piel determinaba la clasificación racial de los Dominicanos. Es mejor, como ellos plantean, ser Europeo que Africano.² Por eso, es un poco difícil ser negro y dominicano a la vez.

O ¿es así? Voy a comenzar con dos viñetas, o mejor dicho, retratos históricos que nos darán una oportunidad de reflexionar sobre las posibilidades de integración para los *cocolos* en la sociedad dominicana en los siglos diecinueve y veinte. Más bien que preguntar sobre los orígenes de la palabra *cocolo*, sería más interesante, examinar cómo y porqué los *cocolos* y los ingleses pudieron agregarse al sancocho dominicano y no los haitianos con quien comparte ser extranjeros, migrantes y personas de marcada ascendencia Africana.

Retratos Históricos

Durante la zafra de 1901, James Alexander, de la isla británica de San Vicente, trabajaba como mecánico contratado por el Ingenio Porvenir. Un día tuvo un encuentro mortal con Francisco Méndez, un dominicano. Varias semanas antes de aquel día a finales de marzo, Alexander había descubierto algunas

1 Ernesto Sagás, *Race and Politics in the Dominican Republic*. Gainesville: University Press of Florida, 2000: pp. 5-6.

2 Jim Sidanius, Yesilernis Peña y Mark Sawyer, “Inclusionary Discrimination: Pigmentocracy and Patriotism in the Dominican Republic,” *Political Psychology*, vol. 22, no. 4 (December 2001): p. 845.

herramientas las cuales guardó hasta que pudo encontrarse con el legítimo dueño. Francisco Méndez insistió que el cuchillo y las tijeras que había guardado Alexander pertenecían a él y le exigió que Alexander entregara la mercancía. Alexander no cumplió de buen grado; al contrario, insistió que Méndez probara que las herramientas eran, de hecho, de él. Parece que la osadía del migrante Afro Antillano molestó mucho a Méndez porque éste llamó al jefe de seguridad del ingenio quien, a su vez, ordenó a Alexander devolver la propiedad a Méndez. Según los testigos, Alexander fue a su casa para recuperar los artículos, pero en vez de permitir a Alexander retirarse pacíficamente, el jefe de policía le gritó, “vagabundo”. En su auto-defensa, Alexander le dijo: “Yo no soy más vagabundo que usted. Usted no tiene derecho hablarme así”. Por el agravio causado a su honor, el jefe de seguridad arrestó a Alexander y le ordenó a Méndez que lo llevara a la cárcel de San Pedro de Macorís.

Ahora bien, el porqué el jefe de seguridad pidió al mismo Méndez que llevara a Alexander a la cárcel no está claro, por lo menos en la documentación que tenemos de la oficina de asuntos extranjeros del gobierno británico. El administrador del ingenio Porvenir, un estadounidense quien consideró a Alexander “un hombre de excelente carácter,” informó lo siguiente:

Le dije a Alexander, mientras lo llevaban, “Nos vemos pronto en la ciudad y haré todo lo posible que se haga justicia en tu caso.” Pedí mi coche cuarenta y cinco minutos después, [y], justo cuando estaba a punto de salir para la ciudad, vi al hombre que había sido ordenado por el jefe de policía para escoltar a [Alexander] de regreso. Al averiguar los acontecimientos, me dijeron que Méndez, había regresado diciendo que le disparó a Alexander en la pierna porque Alexander había tratado de escapar de él. Fui inmediatamente a buscar a Alexander y, no lejos de la finca, encontré su cadáver, tirado al lado de la carretera con un disparo en el corazón. Fui a la ciudad e informé el asunto al Gobernador.

Por su parte, el vicecónsul británico Gosling ofreció su propia interpretación de los acontecimientos que precedieron a la muerte de Alexander:

La declaración de Méndez de que Alexander trató de escapar de él es muy poco probable viendo que Alexander sabía que el administrador iba a obtener su liberación en una hora. Además de eso, el lugar donde fue encontrado el cuerpo,

el camino está bordeado por los dos lados por una cerca de alambre de púas impenetrables, lo cual hace imposible cualquier intento de escapar de un hombre armado con un rifle. Mi opinión, basada en el testimonio y en las numerosas quejas que se han hecho otros súbditos británicos frente a mí es que Méndez, en el camino a la ciudad, se puso a acosar a Alexander y éste, resistiendo, peleó con Méndez y en la lucha entre los dos, Alexander fue asesinado. Alexander no tenía ningún motivo para tratar de escapar ni habría sido probable que hubiera atacado a un hombre armado con un rifle cuando estaba por completo sin armas. (El subrayado es del texto)

Al final, y bajo presión por el gobierno británico, el Congreso dominicano accedió a pagar a la familia de Alexander una indemnización de USD\$5,000 dólares por su asesinato. Luego, el tribunal provincial de San Pedro absolvió a Méndez de homicidio, pero, accediendo a las demandas hechas por funcionarios británicos, la Suprema Corte de Justicia anuló la sentencia y le condenó a Méndez una pena de prisión de dieciocho meses.

Veinte años después, en las calles de la ciudad de San Pedro, otros Afro-Antillanos confrontaron el poder del estado; esta vez, no hubo muertos. Como en el caso del mismo Alexander, los migrantes Afro-Antillanos hicieron todo lo posible por reconocer y cuestionar el racismo que afectaba sus vidas cotidianas. El 31 de agosto 1921, durante la ocupación militar estadounidense, los miembros de la rama Petromacorisana de la Asociación Universal para el Mejoramiento de los Negros (UNIA) desfilaron por la calle Sánchez para conmemorar el Día de la Emancipación en el imperio británico. Ellos marcharon bajo dos banderas: la del reino unido, o el British Union Jack, y la bandera negra, verde y roja de la UNIA. La procesión pasó la casa del reverendo Archibald Beer, un cura episcopal y el vicecónsul británico en San Pedro. Mientras que el Reverendo Beer les miraba con horror, algunos garveyistas, como se llamaban los miembros de la UNIA en honor del fundador de la organización, Marcus Garvey, pasaron la bandera británica al revés. Indignado por su temeridad, El Reverendo exigió que llevara la bandera correctamente; él levantó una protesta tan grave y ruidosa que los garveyistas cedieron a sus demandas y se marcharon. Más tarde, sin embargo, cuando los manifestantes regresaron a la Iglesia Episcopal Independiente, donde se reunían, tiraron la bandera británica al suelo, la pisotearon, y escupieron sobre ella. [1]

Las quejas del Reverendo Beer llegaron a los oídos simpáticos de los oficiales militares del gobierno de la ocupación estadounidense. Las autoridades estadounidenses, tanto como los oficiales dominicanos, tomaron acción rápida para poner fin a la actividad de la UNIA en San Pedro. El 3 de septiembre, los agentes de la policía Dominicana y marines arrestaron a los manifestantes y los acusaron de crear una organización sin conseguir permiso. Luego, en la documentación producida por las autoridades estadounidenses y dominicanos, los oficiales insistieron que miembros de la UNIA querían incitar una “guerra de razas.” Por ejemplo, Manuel Jiménez, un funcionario dominicano, escribió que el propósito principal de la organización era, “promover el predominio de la raza negra sobre la raza blanca”. El fiscal del distrito, Fernando Brea, informó a sus superiores que la UNIA y sus líderes promovieron un sentido de la diferencia racial que era ajeno y desconocido en la República Dominicana. Citándolo a él: “creemos que organizaciones como éstas constituyen una amenaza particular en un país que nunca ha conocido las diferencias raciales - al menos no como se manifiestan en otros países y especialmente en la forma en que grupos como estos visualizan. “ [2] Las preocupaciones de Beer resonaban con oficiales militares estadounidenses, en particular, el oficial principal de la región oriental, Provost Marshal Kincade. Él creía que la UNIA quería fomentar y llevar a cabo una guerra entre las razas, la cual pondría en peligro la dominación política, económica y social que disfrutaban una minoría blanca. Kincade escribió, “mientras que el dominio de la raza negra sería imposible en los Estados Unidos, no es imposible aquí después de la ocupación. “ [3] En respuesta a estos temores, los funcionarios militares deportaron a tres líderes UNIA a sus islas nativas.

Interpretaciones e Inquietudes

Estas viñetas muestran que los *cocolos*, siendo migrantes, negros y activos en sus comunidades, ocupaban un lugar muy parecido a los haitianos en la estructura de raza, poder y clase en la República Dominicana a principios del siglo veinte. Por ejemplo, en el campo de trabajo muchos de ellos sufrían abusos por parte de los dominicanos porque competían contra los dominicanos en el mercado laboral, muchas veces, consiguiendo empleos de más importancia porque los Afro-Antillanos hablaban inglés y eran más educados.

En el campo social, sin embargo, sectores de la población anfitriona acusaban a los Afro-Antillanos migrantes por la creciente criminalidad en la región y los consideraban una amenaza al orden social. Al final, en el campo político, especialmente durante la primera ocupación cuando surgió una fuerte ola de sentimientos nacionalistas en la resistencia contra las fuerzas estadounidenses, el poder del estado firmemente rechazó la posibilidad de que los Afro-Antillanos se organizaran como miembros de una diáspora negra y para avanzar sus propios intereses. Como en el caso de Cuba en 1898 y otra vez en 1912, en la guerra de razas entre la élite dominicana y los oficiales militares estadounidenses sobre los términos de la ocupación y su fin, la movilización política de negros no pudo realizarse; más bien, el fomento de los intereses políticos de la raza negra no tuvo lugar en la lucha sobre la definición del proyecto nacional tras la intervención norteamericana.

Como otros pueblos a donde se dirigía la ola migratoria de Afro-Antillanos en los siglos diecinueve y veinte, como Panamá, Costa Rica y Cuba, la sociedad dominicana, especialmente con el surgimiento del nacionalismo durante la primera ocupación, rechazó tanto a los Afro Antillanos como los Haitianos porque, por ser negros, no eran considerados los migrantes que llevarán a cabo el desarrollo económico y la modernidad, por su atraso cultural, malas costumbres y otras características de su raza. Mis informantes, los hijos de migrantes, nacidos o criados en San Pedro entre los años 1930 y 1960, confirmaron que los dominicanos usaban el término “*cocolo*” para insultarles y que, muchas veces, las guerras de palabras resultaron en pleitos físicos entre Dominicanos, Haitianos y *cocolos*, los tres al mismo tiempo. Para contrarrestar la violencia y las tensiones sociales producidas por las divisiones raciales, la Iglesia Episcopal estableció escuelas en el Ingenio Consuelo en los 1950, con el propósito de fomentar amistades y relaciones más armónicas entre los estudiantes de varias etnias y razas.

Dada esa historia, ¿Cómo y cuándo se convirtieron los *cocolos* en un grupo que, a pesar de su negritud, fue aceptado como parte del sancocho dominicano?

La historia oficial de la integración de los *cocolos* propone que por su educación y capacidad de hablar inglés, su alto estatus en el mercado laboral, buenas

costumbres, protestantismo y conexión con el imperio británico o el respeto con que los trataban las tropas norteamericanas durante la ocupación militar, ser *cocolo* tenía un valor que ser haitiano no tenía, nunca ha tenido y no tiene. Es decir, que por su *etnicidad*, los *cocolos* lograron integrarse en la sociedad dominicana. Esa trayectoria desde el desdén y el rechazo hacia la aceptación suena bien y lógica, pero si es así, la experiencia de los Afro-Antillanos en la República Dominicana es singular entre sus compatriotas en Costa Rica, Panamá y Cuba donde los Hispanos despreciaban a los Afro-Antillanos precisamente por ser tan distintos cultural y racialmente.

Tampoco está muy claro cuándo empezó el proceso de abrazar a los *cocolos* como parte de la cultura dominicana. Lo que he visto y he oído sugiere que no fue sino hasta los sesenta, setenta, o, quizás más tarde que ser *cocolo* dejó de ser algo tan negativo. Es decir, que el momento histórico en que los *cocolos* fueron abrazados o agregados al sancocho dominicano no se corresponde ni con la ocupación militar estadounidense ni con el ápex del imperio británico. Al contrario, gracias a los movimientos nacionalistas a partir de los cuarenta, ya por los 1960s, el imperio británico había perdido casi todas sus colonias, y con ellas su fama e importancia. Más importante aún, las décadas de los sesenta y de los setenta, aunque cuentan con una fluencia mayor de dominicanos migrantes hacía los Estados Unidos, también fue el punto más bajo de relaciones entre Estados Unidos y República Dominicana y la popularización de un anti-yanquismo bien fuerte, especialmente entre los de la izquierda quienes son más abiertos a aceptar los Afro-Antillanos como dominicanos. ¿Será posible que la sociedad dominicana valorizaba el poder de hablar inglés y amor a lo británico cuando ya no existía el imperio británico como antes y cuando el país era más anti-yanqui?

Tal narrativa es problemática también porque es inherentemente racista. Al fondo de esa argumentación culturalista yace un juicio fuerte contra los Haitianos por no tener la cultura adecuada para ser aceptados por la sociedad dominicana. En vez de reconocer y cuestionar el racismo que forma la base de la nacionalidad oficial, esa explicación popular lo refuerza y lo oculta bajo el término “cultura”. Finalmente, la narrativa oficial sobre la integración de los *cocolos* no explica el porqué, en el caso de ellos, su raza y su negritud se

ha subsumido por su cultural británica y porqué, los Haitianos siguen siendo hiper-racializados y no tratados como un grupo étnico.

Hipótesis

Mi crítica de la historia oficial nos lleva a preguntar: ¿Cómo se determinan los términos de inclusión y exclusión en cada momento histórico? ¿Cuáles son los factores, tanto internacionales como nacionales, que informan ese proceso? ¿Quiénes son los actores sociales, políticos o económicos, con el poder de dirigir tal cambio? ¿Cómo responden los afectados por tal transformación? En otras palabras, si reconocemos que vivimos bajo un sistema racial y racista, ¿por qué cambian sistemas raciales, y cuáles son los factores que producen esos cambios?

La experiencia de los *cocolos* ofrece una excelente oportunidad para entender y contextualizar los cambios dentro del sistema racial en la República Dominicana. Un estudio sobre la transformación de los *cocolos* de ser un grupo racial a un grupo étnico tendría amplia aplicación a la situación en que se encuentran hoy los haitianos en el país.

Propongo que los *cocolos* fueron aceptados dentro de la sociedad dominicana no por su cultura en sí, pero porque escaparon—o fueron rescatados—de su hiper-racialización como “negros” y considerados dentro del sistema racial como un grupo étnico y no solamente como un grupo racial. Al ser considerados como un grupo étnico, los *cocolos* pudieron agregarse al sancocho dominicano como “negros” pero no “tan negros” o negros de “clase diferente”.

¿A qué se debe este cambio de un grupo racial a un grupo étnico? Creo que hay cinco razones. Primero -a diferencia de otras poblaciones de Afro-Antillanos en el circum-Caribe- la población en la República Dominicana era (y es) relativamente pequeña, hecho que facilita su integración y dispersión a través del matrimonio con Dominicanos o con personas de otras etnicidades. Y, contrario a la situación en Panamá, Cuba y Costa Rica, por ejemplo, los Afro-Antillanos en República Dominicana no eran el único grupo contra quien los *hispanos* o *latinos* desarrollaron su identidad. En Costa Rica, particularmente, la identidad *hispanista* que tuvo forma en el siglo veinte, ocurrió en contraposición

a los Afro-Antillanos exclusivamente. En el caso dominicano, la nacionalidad dominicana -particularmente para las élites- ya tenía su 'otro' en la forma de los Haitianos aunque, en mi estudio, muestro que los Afro-Antillanos también servían como el 'otro' negro contra quien desarrolló la identidad dominicana.

Al mismo tiempo, sin embargo, la separación de los *cocolos* de su raza a favor de su etnicidad puede tener sus orígenes en la consolidación y generalización del anti-haitianismo que tuvo lugar durante el régimen de Trujillo. Como plantea Richard Turits, el anti-haitianismo actual tiene sus raíces históricas en una tradición negrofóbica de los intelectuales dominicanos, pero su consolidación como el nacionalismo oficial y su diseminación a través del sistema educativo, los medios de comunicación y el estado fue posible solamente bajo el mandato de Trujillo quien, en concierto con su falange de intelectuales, utilizó el anti-haitianismo para justificar la Matanza de 1937 y para congraciarse con la élite dominicana. Propongo que la segunda razón que explica el porqué los *cocolos* escaparon de ser solamente negros es porque el énfasis en el anti-haitianismo, como el kilómetro cero de la nacionalidad dominicana bajo Trujillo, facilitó un cambio de percepción en cuanto a los *cocolos*. A diferencia de los Haitianos, los *cocolos*, aunque extranjeros, migrantes y gente de ascendencia Africana, no llevaban la misma carga histórica ni representaban la misma amenaza biológica que los Haitianos, como la nueva historia los construyó.

Como plantea Teresita Martínez Vergne, el anti-Haitianismo del discurso nacional -que comenzó a desarrollarse en el siglo diecinueve y floreció con Trujillo- facilitó tres procesos importantes. En primer lugar, el anti-Haitianismo permitió que los Dominicanos celebraran su mestizaje como la fundación de su modernidad y, al mismo tiempo, ayudó a negar su herencia Africana. El anti-Haitianismo también sirvió para unir las categorías de raza, nación y cultura para que los de abajo y las élite pudieran disfrutar y reclamar los privilegios de ser ciudadanos y miembros de una colectividad, denominada dominicana. A través del anti-Haitianismo, gente de color -pero Dominicanos- podían protegerse del racismo porque lo practicaban contra Haitianos, mientras que la élite utilizó el anti-Haitianismo para prevenir la formación de alianzas políticas y de clase. Y luego, bajo Trujillo, el anti-Haitianismo hizo posible el cambio en el énfasis de raza a etnicidad. Tal movimiento desde la raza a la cultura -en el

discurso científico y en las ciencias sociales- facilitó la “coexistencia pacífica del racismo con la tolerancia racial.” Citando a Martínez, gracias al énfasis en la cultura o en lo cultural, “Las impurezas de ‘sangre’ pudieron ser perdonadas fácilmente, hasta hacerse irrelevantes, siempre y cuando el patrimonio cultural era Europeo.” Bajo el manto “cultura”, los Dominicanos pudieron unirse como una colectividad, como un pueblo que compartía ciertas características, teniendo un sentido de singularidad dado por su herencia Hispánica; como una etnicidad, siendo un grupo étnico racializado no como negro sino como mulato.³ Y, como explica Dagoberto Tejeda Ortíz, Haití seguía siendo “no...solamente el enemigo de la patria, sino un peligro para el desarrollo del dominicano, como ser humano, como grupo social y como expresión cultural.”⁴

Partiendo de Martínez, creo que la tercera razón por la que los Dominicanos tratan a los *cocolos* de manera diferente a los Haitianos, es que el anti-haitianismo hizo posible el énfasis en la cultura y etnicidad como los términos básicos de la nacionalidad dominicana y, al mismo tiempo, justificó la valoración de cultura y etnicidad según criterios eurocentrísticos. No es de extrañar, entonces, que los Dominicanos evaluaran a los súbditos británicos como gente con “cultura”. Y, entendiendo los términos de su inclusión, es normal que los mismos *cocolos* participaran en un proceso de sobrevaluarse a sí mismos y a otros -usando el mismo criterio- y excluyendo a otros, en ese caso a los Haitianos.

Adicionalmente, a partir de ser considerado como un grupo étnico con sus costumbres europeas, parece que los *cocolos* también lograron ser integrados en los dos más importantes y destacados discursos en la vida política, social y cultural dominicana: el progreso y la cultura. Como señala Jesse Hoffnung Garskoff en su estudio sobre Santo Domingo y New York desde los 1950, “progreso “ es una idea sobre el cambio social... Y también movilidad social”, mientras que “cultura” es una manera de ponderar ser miembro de una colectividad.” Los conceptos progreso y cultura, plantea él, también constituyen una manera de hablar sobre, medir y definir clase social y distinciones entre las clases. “Cultura” es una expresión de estatus social.⁵ Como gente de cultura,

3 Teresita Martínez Vergne, *Nation and Citizen in the Dominican Republic*, pp. 102-104.

4 Dagoberto Tejeda Ortíz, Racismo, folklore e identidad en Dominicana, de *Ensayos sobre la discriminación*, Santo Domingo: 2001, p. 61.

5 Jesse Hoffnung-Garskoff, *A Tale of Two Cities. Santo Domingo and New York after 1950*, Princeton: Princeton University Press, 2008, p11-12.

es muy probable que los dominicanos consideraran a los *cocolos* como gente que ha disfrutado o que puede experimentar la movilidad social. El “negro” no cambia, pero el *cocolo*, sí puede cambiar y ha cambiado.

Irónicamente, sin embargo, pienso que la cuarta razón porque los *cocolos* pudieron integrarse al sancocho dominicano tiene que ver con la reacción contra el anti-haitianismo oficial del régimen Trujillista. Aunque no fuera su intención, la nueva generación de intelectuales que publicaron sus libros en los setenta y ochenta también contribuyeron a la inclusión de los *cocolos* como grupo étnico y la continuación de la hiper-racialización de los haitianos. Es muy posible que el énfasis en buscar, rescatar, recuperar y apreciar lo “negro” en la cultura dominicana no logró cambiar la centralidad de los conceptos progreso y cultura en la narrativa de la nacionalidad dominicana ni desbarató los criterios euro-céntricos que definía ser de “buena cultura”.

Un buen ejemplo de eso es la tesis del petromacorisano Francisco Richiéz Acevedo, el bisnieto de uno de los fundadores del San Pedro, Elías Camarena. Terminada en 1967, la tesis de su doctorado en humanidades: “Cocolandia, cosmopolitismo e hibridismo; consideraciones sobre el cambio social que se opera en la ciudad de San Pedro de Macorís,” puede ser el origen de la idea de que los *cocolos* fueron aceptados por causa de sus buenas costumbres y por su *cultura*. Como él explica, describiendo los desfiles funerarios en los barrios *cocolos*, “Eran dignos de verse. Y la razón es obvia: Los *cocolos* de costumbres inglesas un tanto meticulosas, siempre tenían un traje negro, un bombín y otras prendas apropiadas para tales ocasiones.” Los desfiles funerarios eran caracterizados, dice él, por el orden, sinceridad y organización.” En concierto con la idea de la raza cósmica de José Vasconcelos de México, pero sin la mezcla biológica, Richiéz expone que en San Pedro ocurrió una “fusión”, un hibridismo que es “el producto de elementos distintos, de distintas naturalezas”, o sea, etnicidades. El producto de esa fusión, dirigida más por las clases de abajo (*cocolos*), es una nueva colectividad, una nueva raza...la petromacorisana.⁶

6 Francisco Richiéz Acevedo, “Cocolandia. Cosmopolitismo e hibridismo: Consideraciones sobre el cambio social que se opera en la ciudad de San Pedro de Macorís,” Tesis del doctorado en humanidades, UASD, 1967, pp. 16, 23-24, 33.

Es muy probable que, inspirado por el interés en estudios Africanos que se habían desarrollado tras la dictadura, Francisco Richiez Acevedo aprovechara la apertura intelectual para abordar su tesis sobre el rol del hibridismo en la creación de una raza petromacorisana. Lo importante de su trabajo, mientras tanto, es la noción del hibridismo como un concepto cultural y no biológico. Richiez pudo haber utilizado el concepto de transculturación, como Fernando Ortíz en Cuba, o de “aculturación”, como Melville Herskovits en su trabajo sobre el “Negro en el Nuevo Mundo”, pero él escogió el hibridismo, un concepto que alcanzó su mayor desarrollo, quizás, en el trabajo de Gilberto Freyre en Brasil en los 1930 y 1940. En Brasil, el argumento de Freyre de que la mezcla de lo indígena con el Portugués y Africano creó una nueva raza, La Brasileña, dio respaldo a la nacionalidad propagada por el dictador Getulio Vargas y su Estado Novo, bajo el lema, “Orden y Progreso”.

El hibridismo es un concepto que ha apoyado también la evolución del turismo aquí y por todo el Caribe. En el marketing (mercadeo) del Caribe, como un lugar exótico, se vende el aspecto de la mezcla de razas y culturas como algo que diferencia el Caribe de otras partes del mundo. Al mismo tiempo, este hibridismo es histórico; el turismo también requiere que las culturas caribeñas, en su diversidad, se quedan fijas y no cambiantes frente al mismo turismo, migración e interacción con el mundo.

Pienso que el turismo puede ser la quinta razón que explica la inclusión de los *cocolos* al sancocho dominicano. Si nuestra cronología es correcta, la aceptación del *cocolo* como parte del escenario cultural del país ocurrió en el momento de mayor fomento del turismo. En los 1970, la República Dominicana contaba solamente con 89,700 visitantes. En 1992, más de 1.6 millones turistas habían visitado al país. Como han planteado varios estudiosos, el turismo tiende a ennegrecer el Caribe porque lo que desean ver los Canadienses, Europeos y Estadounidenses, cuando vienen al Caribe, son poblaciones mixtas de raza negra. L. Kaifa Roland explica que, en el caso de Cuba, el turismo ha iniciado un proceso de *negrificación* -que trata de transformar a los Cubanos en un pueblo mayormente negro o mulato y pobre- y también un proceso nuevo de *blanqueamiento* donde se asume que cualquier blanco y rico es extranjero.⁷

7 L. Kaifa Roland, *Tourism and the Negrification of Cuban Identity*, *Transforming Anthropology* vol. 14, no. 2: p. 160.

Stephen Gregory, un antropólogo que estudió el turismo en Boca Chica/San Andrés, notó un proceso similar...

¿Cómo puede el estado dominicano mercadear su pueblo en el mercado turístico cuando él mismo presenta su gente Caribeña como si fueran negras o mulatas, de clara y celebrada ascendencia Africana? Pues bien, de la misma manera como los haitianos encarnan lo negro para posibilitar la membresía de dominicanos de tez oscura en la colectividad dominicana, creo que lo “celebre” de los *cocolos* permite al Estado Dominicano y a los dominicanos desplazar lo negro, otra vez, al cuerpo de “otro pueblo” para entonces mostrar que hay negros, que hay una cultura negra en el país que los turistas deben conocer sin que sean los mismos dominicanos quienes sufran una “negrificación”.

Conclusiones y más inquietudes

Esa experiencia de los Afro-Antillanos en República Dominicana encuentra su contraparte en los Estados Unidos donde los Afro-Antillanos migrantes y sus hijos son, a la vez, racializados como negros, pero negros de otra clase o negros con una etnicidad “valorada” por la mayoría de la gente blanca. En Estados Unidos y en la República Dominicana, la valorización de los Afro-Antillanos como grupo étnico, hace posible que ellos, contrariamente a los Afro-Americanos y a los Haitianos, respectivamente, reciban el respeto y consideración de mucha gente blanca, mayormente en el campo laboral donde -en ciertos sectores económicos- los Afro-Antillanos disfrutaban de una ventaja por ser migrantes Caribeños, aunque negros. La socióloga Mary Waters ha demostrado que en la ciudad de New York, gerentes, administradores y supervisores blancos se sienten más cómodos con Afro-Antillanos que con Afro Americanos, incluso porque comparten o simpatizan con su experiencia de la migración, pero mayormente porque no se sienten culpables por la historia de esclavitud y el racismo que ha marcado las vidas de la comunidad Afro Americana. La implicación de esa realidad es que parte del cambio social tiene que ser estructural y educativo.

Pero, otra parte tiene que ser personal, sin esperar hasta que el estado ni las instituciones cambien. Voy a dejarles a Gregoria Fraser Goins como referencia y modelo de cómo podemos motivar el cambio social y político desde abajo para arriba.

Gregoria Fraser Goins nació en Puerto Plata en 1883 en la cuna de la comunidad inglesa de este pueblo. Su padre, Charles Fraser, llegó al país desde San Tomás en los 1870 y su madre, Sarah Marinda Loguen Fraser, - hija de Jeremiah Loguen-huyó de la esclavitud en los Estados Unidos. Ella se cuenta entre las primeras mujeres de ascendencia Africana graduadas de una escuela de medicina (Syracuse University en 1876). Sarah Loguen Fraser fue la primera mujer a quien se le permitió practicar la medicina en la República Dominicana en 1883, pero solamente a mujeres y a niños. Charles y Sarah se conocieron gracias a la intervención de Frederick Douglas, gran abolicionista y activista de los derechos de los Afro Americanos y cónsul estadounidense en Puerto Príncipe. Su hijo Charles, sirvió como cónsul estadounidense en Puerto Plata, hasta 1875. Después de un intercambio de cartas, Charles viajó a Estados Unidos donde se casó con Sarah en 1882 y los dos regresaron a establecer sus vidas en Puerto Plata ya que Charles era propietario de una farmacia en el centro de la ciudad.

Gregoria lleva el nombre de su padrino, Gregorio Luperón a quien, desde niña, recordaba, viéndolo junto a Ulises Heureaux en la casa de sus padres. Pero, tras la muerte de su padre en 1894, Gregoria se marchó con su madre rumbo a París y luego a Washington, D.C. En Puerto Plata, Gregoria hablaba Danés, español e inglés, pero su dominicanidad no era tan reconocida ni entendida bajo el régimen de segregación de la época. Ella vivía como una Afro Americana de cierto privilegio, pero todavía sufría una discriminación que le hizo difícil realizar sus sueños, como en el caso de su madre y padre. Por ejemplo, Gregoria se matriculó en la misma universidad de su madre, Syracuse, pero dado el racismo que reinaba en el departamento de música, no pudo graduarse. Al final de su vida, en los 1950, Gregoria publicó comentarios apoyando el naciente movimiento de los derechos civiles de los Afro Americanos.

Gregoria no vio ninguna contradicción entre ser, a la vez, negra Afro-Americana y dominicana. Más bien, las dos identidades la servían como recursos en su lucha personal contra el racismo y la discriminación. Por ejemplo, en Syracuse University, los estudiantes y los profesores la regañaban por estar fregando en la cocina en vez de estar estudiando el piano. Ella les contestaba: “Bueno, no tengo experiencia fregando porque nosotros teníamos sirvientes en nuestra casa en Puerto Plata, República Dominicana y en Washington, D.C.; precisamente, por

eso trabajo.” Orgullosa de sus raíces Afro Americanas, Gregoria contribuyó a la comunidad Afro Americana en Washington, D.C., incluso dando clases de español y de música en Howard University, una universidad históricamente negra.

En 1939, Gregoria regresó a Puerto Plata y se instaló en su casa natal. Reflexionando sobre el viaje, ella escribió en su diario, “Mañana estaré nuevamente en mi patria (donde) ser mujer marrón (de color) no importa. Como sabes, ya han pasado treinta-seis años desde que he estado en estas aguas y tras de haber vivido una vida de supresión y represión en los Estados Unidos ... he puesto tantos disfraces de indiferencia e insensibilidad que me pregunto si me sentiría como una ser humano otra vez o si voy a seguir siendo una autómatas, una maquina?” Aún bajo la dictadura, Gregoria vio la posibilidad en la República Dominicana de realizarse como ser humano. Fue un sentimiento que expresó Frederick Douglass cuando, en su apoyo para la anexión de la República a los Estados Unidos, entendió que Santo Domingo sirvió como modelo de convivencia y posibilidades para gente de color. Claro, los dos vieron la vida en Santo Domingo “color de rosa”, pero su pregunta nos cuestiona también hoy.



Bonó: Espacio de Acción y Reflexión

C/ Josefa Brea No. 65, Mejoramiento Social
Santo Domingo, República Dominicana
e.sociales@codetel.net.do

ISSN 1017-0596

